Walter Friedrich Otto

Theophania

Lo spirito della religione greca antica

il melangolo

Walter Friedrich Otto

Theophania

Lo spirito della religione greca antica

a cura di Alberto Caracciolo

PREFAZIONE

Il volumetto di Walter Friedrich Otto, Theophania. Der Geist der altgriechischen Religion, *scritto per la rowohlts deutsche enzyklopädie e apparso in questa nell'aprile del 1956 (Bd. 15), due anni e qualche mese prima della morte dell'Autore (23/9/58)*[1]*, può sembrare come una specie di compendio o di epitome dei risultati di una lunga ricerca sulla religione greca e sul mito in generale già affidati dall'Autore a libri quali* Die Götter Griechenlands. Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes *(1929),* Dionysos.

1. Una nuova edizione di *Theophania* apparve in occasione del centenario della nascita dell'Autore (W.F. Otto era nato a Hechingen il 22/6/1874), come *Beiheft* della rivista "Scheidewege", a cura di Friedrich Georg Jünger.
Per un profilo critico di W.F. Otto cfr., in particolare: Karl Kerényi, *Walter Friedrich Otto zum 80. Geburtstag.* Rede gehalten an der Universität Tübingen den 22. Juni 1954, in "Paideuma", VI November 1954; Id., *Walter Friedrich Otto.* Erinnerung und Rechenschaft, in "Paideuma", VII Juni 1959 (e in Appendice a *Die Wirklichkeit der Götter*); Bernhard Wyss, *Nachwort 1974* alla sopra ricordata edizione di *Theophania* (Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1975, 2.ed.1979). All'Otto riserva ampio spazio e dedica pagine informate e penetranti Aldo Magris nel vol. *Carlo Kerényi e la ricerca fenomenologica della religione,* Mursia, Milano 1975 (cfr. in particolare, pp.29-55; 200-210; 256-259). Da rileggere, non solo per la rilevanza scientifica del giudizio che esprime, ma anche come documento particolarmente rivelativo di un momento culturale, la recensione di Adolfo Omodeo alla traduzione italiana dei *Götter Griechenlands,* in "La Critica" 1942, pp.204-211. Sui *Götter Griechenlands* cfr. pure l'aperto e sicuro giudizio di Mario Untersteiner, nel vol. *Da Omero ad Aristotele,* Paideia, Brescia 1976, pp.18-22.

Mythos und Kultus *(1933)*, Die Manen oder von den Urformen des Totenglaubens *(1923), a opuscoli o volumetti quali* Der griechische Göttermythos bei Goethe und Hölderlin *(1939)*, Gesetz, Urbild und Mythos *(1951)*, Die Musen und der göttliche Ursprung des Singens und Sagens *(1954)*[2]. *Ma la convinzione che ci ha indotto a tradurre* Theophania *è invece che quest'opera sia qualcosa d'altro da quello cui possono far pensare termini come compendio, epitome, o simili.*

Non è forse inutile ascoltare quel che in proposito dice l'autore stesso. In una lettera del 16 ottobre 1955 alla Principessa Margot von Sachsen-Meiningen, W.F. Otto scriveva: "Io sto ancora lavorando a quel libro che, su sollecitazione di Ernesto Grassi, mi sono impegnato a preparare per l'Editrice Rowohlt. L'attendere a questo libro era per me, l'anno scorso, un vero piacere, perché avevo qualcosa di veramente nuovo da dire; ora m'annoia, perché nella parte finale non mi resta che da compendiare [lett.: ripetere in breve] quel che sulle singole Divinità già ho detto in Die Götter Griechenlands *e in altri lavori. Eppure c'è non di rado il guizzare di un lampo nuovo. La realtà è che quel che fu rivelato ai Greci è inesauribile ed è fonte di sempre nuova ispirazione. Ma il libro deve comunque esser finito prima che cominci il semestre". E in una lettera alla stessa del 18 marzo 1956: "Il lavoro di maggiore impegno dello scorso anno,* Theophania..., *è ora in stampa e uscirà a Pasqua (o poco dopo) ... L'unico che finora l'ha letto, Ernesto Grassi, il curatore della collana, ha avuto per il libro parole cosí entusiastiche che sono rimasto sorpreso... Questo libro, comunque, rappresenta per me una tappa: spero mi sia dato andare oltre".*

*Quel che W.F. Otto dice nei passi riportati non è l'espressione dell'*animus *che ha soggettivamente accompagnato il nascere di questa o quella parte del libro; è un giudizio oggettivo sul libro, che, se, verso la fine, effettivamente decade qua e là a* Wiederholung *(ci sono frasi riportate di peso dai* Götter Griechenlands*), è in*

2. *Der griechische Göttermythos bei Goethe und Hölderlin* e *Gesetz, Urbild und Mythos* furono poi raccolti nel vol. *Die Gestalt und das Sein*. Gesammelte Abhandlungen über den Mythos und seine Bedeutung für die Menschheit, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1955 (1975^4).

realtà un ripensamento ispirato e unitario dei problemi che avevano affaticato e illuminato e che fino all'ultimo avrebbero continuato ad affaticare e illuminare lo spirito dell'Autore.

"Eine neue Stufe" nel Denkweg *di questo, sulla quale egli non intendeva sostare, ma oltre la quale si proponeva di andare. "Ho preso a lavorare a un'opera che dovrebbe costituire la prosecuzione, a un livello piú alto, di* Theophania. *È già parecchio che mi si agita dentro, ma ancora non mi era riuscito di vederne chiare le linee. Durante l'estate mi sono venute al riguardo idee risolutive. 'In qual modo gli Dei siano apparsi agli uomini' o 'la realtà degli Dei' è il problema che ora non mi lascia pace" (Alla stessa, Tübingen 10/8/1956). L'opera a cui allude è* Die Bahn der Götter, *uno scritto in forma di dialogo, iniziato nel giugno del '53 e portato innanzi a intervalli fino al giugno del '57. Di essa rimane un lungo, già molto elaborato,* Frammento, *che si può leggere — con altri scritti di eccezionale interesse scientifico e umano e con un penetrante profilo critico dell'Otto tracciato da Karl Kerényi — nel volumetto, curato da Ernesto Grassi,* Die Wirlichkeit der Götter. *Von der Unzerstörbarkeit griechischer Weltsicht (rde 70, 1963)*[3]. Theophania *è dunque* un momento *nel cammino ermeneutico e meditativo di W.F. Otto: tanto lontano dal sentirsi o volersi come momento di sosta retrospettiva e riepilogante o come conclusione, da avvertirsi piuttosto come apertura di uno sguardo nuovo e piú profondo sul problema che sin dagli inizi era stato il suo problema. Sarebbe quanto di piú contrario si può pensare all'insegnamento dell'Otto — di questo critico impietoso di ogni storicismo evoluzionistico, portato a vedere piuttosto agli inizi che al termine il momento* rivelativo, *a collocare la rivelazione dell'eterno, che illumina di senso l'intera serie dei giorni, piuttosto nel piú antico di quelli già stati che nell'ultimo di quelli a venire*[4] *— sarebbe dunque assai stonato presentare il momento di* Theophania *come momento "evolutivo" rispetto a quelli segnati da questa o quell'opera — libro o saggio — precedente.*

3. Per i passi citati cfr. ivi, rispettivamente, pp.117, 121, 122.
4. Per il motivo antiescatologico, cfr. *Die Zeit und das Sein*, in *Die Gestalt und das Sein* cit., pp.14-15. Si può osservare che il nostro discorso riguarda la biografia, non la *Weltgeschichte* e lo *Heilsgeschehen;* ma pensiamo che la μετάβασις non tradisca, ma interpreti l'atteggiamento dell'Otto.

In altro è da vedere il valore di Theophania *nei confronti degli altri momenti della ricerca e della meditazione dell'Otto. Proprio quella compresenza nell'opera di* lauter Neues *e di* Wiederholung in Kurze *— con l'affermarsi del primo nelle parti vertenti sul mito come verità e sulla verità rivelantesi nel mito autentico, col cadere della seconda nella parte finale, là dove l'analisi delle figure delle Divinità greche si fa in qualche modo "descrittiva", l'essenziale sul loro significato in rapporto al mito e alla verità già essendo stato detto — può essere rivelativa.*

Ma, se quanto siamo venuti precisando può chiarire la rilevanza del volumetto all'interno dell'opera dell'Otto complessivamente considerata, e ai fini stessi di un'interpretazione di questa — nulla ancora dice nei confronti della domanda di fondo. Che W.F. Otto sia, con i suoi Götter Griechenlands *e col suo* Dionysos, *un classico nell'interpretazione della religione greca è cosa nota. Ma questo non significa essere un classico nel senso piú impegnativo e universale della parola. C'è del resto — necessariamente — una scelta anche tra i classici, e, in tale scelta, la considerazione del* καιρός *è essenziale. Ora, per chi non sia specialista del mondo greco, ma interessato su piano umano e filosofico ai problemi religiosi (a un tale lettore si volge la collana in cui questa traduzione si inserisce) che ha da dire* oggi *Walter Friedrich Otto?*

*Se il religioso investe, alla sua radice e nell'intero suo arco, l'esistere e il pensare dell'uomo di oggi (sia pure nella forma dell'*oblio*: oblio non è sinonimo di assenza, tanto meno di non-esistenza) come dell'uomo di sempre, difficilmente l'uomo di oggi, anche quando aperto al riconoscimento della costitutività del religioso, riconoscerebbe la propria religiosità — non solo quale si trova di fatto a viverla, ma quale si avverte chiamato a viverla — interpretata nella figura di rivelazione e di fede prospettata, in* Theophania, *nelle pagine finali della Parte prima o in quelle che aprono la Parte seconda. Un tremore religioso afferra sicuramente anche l'"uomo contemporaneo"[5] quando guarda l'essere, il cosmo, nella sua radice o struttura ultima. Anche l'uomo moder-*

5. Per il senso che qui si dà al termine "contemporaneità", cfr. A.Caracciolo, *Pensiero contemporaneo e nichilismo,* Napoli 1976 (in particolare, il quinto dei saggi ivi raccolti).

no, non diversamente dall'"uomo greco", si incontra o scontra colà col Divino, e anch'egli, non diversamente dall'uomo greco, trova una lotta entro il Divino. Sennonché, dove la lotta di Zeus con Uranos e Cronos è una lotta alle "origini" del cosmo, ma entro il cosmo, e si risolve con la vittoria del Dio della luce e dell'ordine sulle Divinità della notte e del caos[6], sí che la rivelazione originaria è l'autorivelarsi del cosmo, inclusivo dell'Ade, come ultimamente radicato, con la sua luminosità e con la sua tragicità, nell'armonia — Il Divino e la lotta entro il Divino con cui s'incontra l'uomo contemporaneo si colloca in uno spazio che trascende il cosmo e problematizza ogni possibile cosmo. L'incontro-scontro col Divino par significare cosí, primariamente, non la pacificazione, ma piuttosto l'estremizzazione, sotto forma di dubbio o di domanda, del detto di Sileno ("il meglio per l'uomo è il non nascere...")[7], il suo farsi, da esistenziale, cosmico ("perchè l'essere piuttosto che il niente?")[8]. Certo ci si può chiedere se anche in questa domanda non ci sia già un prevalere del principio positivo sul negativo, se già anzi la domanda stessa sorgente nello spazio del Divino non presupponga il dominio, in quello spazio, di un apriori dell'assoluta positività, un apriori dell'eterno. Comunque sia di ciò, il Sí religioso dell'uomo contemporaneo al cosmo e all'esistenza nasce, quando nasce, su un orizzonte diverso da quello solitamente prospettato dall'Otto. La stessa accettazione del proprio destino di morte avviene, per l'uomo contemporaneo, — anche quando non l'accompagna alcuna nostalgia di vita ulteriore, anzi piuttosto il timore che la morte possa essere qualcosa di diverso da ciò che appare, possa cioè non essere fine assoluta — con un sentimento meno pacificato di quello che l'Otto presenta come proprio dell'uomo della "religione greca". Il desiderio dell'immortalità può venire meno, ma resta, perché costitutiva

6. Per il motivo della lotta tra Dei antichi e nuovi come "motivo centrale della religione greca" rifattosi centrale in Hölderlin, cfr, soprattutto, *Der griechische Göttermythos bei Goethe und Hölderlin, in Die Gestalt und das Sein* cit., pp.181-210.

7. Cfr. Hdt.I, 30-32, VIII, 138; Thgn.425 sgg.; Soph, *Oc* 1225 sgg.; Eur., *Fr.*425; Bacchil., V,160; Aristot., *Fr.*44 Rose.

8. Per un cenno sulla storia di questa domanda, cfr. A.Caracciolo, *Nichilismo ed etica*, nel vol. di AAVV, *Esistenza mito ermeneutica*. Scritti per Enrico Castelli. A cura di Marco M.Olivetti, Cedam, Padova 1980, I, p.117.

*dell'uomo, l'*esigenza dell'eterno, *dell'*essere *(in senso verbale)* che ritrova nel proprio essere la giustificazione assoluta di *sé.*

Sennonché — ecco lo strano — la parola, in cui sembra raccogliersi tutto ciò che par rendere remoto il pensiero dell'Otto, è proprio quella che lo assicura vicino e lo fa denk-würdig. *Non c'è termine piú centrale e dominante nelle pagine dell'Otto di* Ewigkeit. *E già questo testimonia com'egli potesse parlare con autorità nel campo della filosofia e della storia della religione. W.F. Otto aveva chiaro che questo, non altro, è il termine primo nel dominio del religioso. E, solo quando si leggano le pagine dei suoi scritti vertenti su quel tema con orecchio sordo al tipico modo del suo parlare — il linguaggio dell'Otto è, nei suoi momenti migliori, un linguaggio raffinatamente mitico, allusivo e "lieve" — si può credere che* l'eternità *di cui parla sia ignara della* ζωὴ αἰώνιος.

Ma, proseguendo nella considerazione dell'attualità o inattuabilità di W.F. Otto, è difficile non osservare come gli spiriti piú rappresentativi della "contemporaneità" — gli spiriti rimasti fedeli alla "ragione" (la ragione meditante, non, naturalmente, la ragione calcolante) — appaiono rispettosi del mito *e penetrati dalla coscienza che nel mito puó parlare la* verità. *Ma il "mito" (si usa il termine nel senso chiarito dall'Otto:* μῦθος *come parola, parola vera) su cui gravita l'uomo contemporaneo è il "mito" abissale e sublime del Venerdí Santo, è la Croce. Ora, esiste — ci si può chiedere — simbolo piú lontano dallo "spirito della religione greca"? L'opera dell'Otto non è programmaticamente polemica contro il cristianesimo? Non lo ducumenta fin dagli esordi, proprio agli esordi, il volumetto* Der Geist der Antike und die christliche Welt *(1923)? La sua interpretazione della religione greca e delle sue Divinità non si tramuta in un'apologia di quella religione, in un inno a quelle Divinità? Non si è chiesto da parte di piú d'uno se lo storico non fosse in lui insidiato dall'apologeta e dal teologo: teologo, s'intende, d'altra religione da quella immediatamente evocata dal termine, ma pur sempre teologo?*

Innanzitutto qualche precisazione "filologica". Walter F. Otto dovette avere non poche — e, per vero, non infondate — perplessità nei confronti di quel volumetto del '23, se espressamente ne vietò ogni riedizione[9]. *Ciò non significa che accenti polemici non persistano anche nelle opere ulteriori,* Theophania *compresa, ma*

hanno, nel caso, ben altra misura e ben diverso significato. Nella Prefazione al già ricordato Die Wirklichkeit der Götter, *Ernesto Grassi riferisce: "È indicativo della situazione culturale in cui ci moviamo il fatto che la pubblicazione del volume* Theophania *di Walter F. Otto nella 'rowohlts deutsche enzyklopädie' incontrò la disapprovazione di teologi cristiani che videro in quello scritto un assurdo tentativo di richiamare in vita idee religiose greche. Niente di piú lontano dall'intenzione dell'Otto. Già nel 1940, in una lettera aperta a me indirizzata..., egli cosí si esprimeva al riguardo: 'Niente è piú lontano da noi dell'idea di riproporre religioni da lungo tramontate. Culto e mito non possono essere per noi quel che furono millenni addietro'. La sua preoccupazione costante era quella di ricondurre l'uomo contemporaneo a quella realtà originaria, nella quale, in quanto fondamento e forza onnipresente, è da riconoscere il Divino".*

Ma, fatte queste precisazioni, ancora una volta ci si chiede se il termine che fa remoto il pensiero dell'Otto non sia, quando si voglia ascoltare, quello che in qualche segreto modo lo fa vicino. L'ora della Croce è l'ora del trionfo delle tenebre, del peccato e della morte, non solo della colpa e del dolore di cui sono responsabili gli uomini, ma del peccato e della morte come legge dell'esistere e dell'essere, come destino intrinseco a "questo mondo".

Quello che stiamo attraversando è un momento della storia in cui, come in pochi altri, o in forma piú desolata che in altri, l'uomo è portato a vedere il volto del Destino e della destinazione etica nella figura della Croce e del Crocifisso, ma — *questo è caratteristico* — privati *l'una e l'altro del riflesso di luce che sull'ora nona del Venerdí Santo può venire dall'alba pasquale e dall'ora dell'ascensione e dall'ultimo dei giorni in quanto giorno che apre "nuovo cielo e nuova terra". Tale è la potenza del mistero della Croce che, anche — per cosí dire — fermato nel momento che pa-*

9. Cfr. Willy Theiler, *Walter Friedrich Otto* [Necrologio], in "Gnomon" 32, 1960, pp.87-90; K.Kerényi, *W.F.O. Erninnerung und Rechenschaft, in Die Wirklichkeit der Götter* cit. p.148; B. Wyss, *Nachwort 1974,* in *Theophania* (ed.cit.), p.118. Si veda anche la Bibliografia degli scritti di W.F.Otto in Appendice al vol. postumo *Das Wort der Antike,* Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1962, p.383 (N.17). Quanto alla ristampa che ne fu fatta dopo la morte, il Wyss non esita ad affermare: "er würde wohl auch den nach seinem Tode vorgenommenen Neudruck... kaum gebilligt haben" (loc. cit., p.118).

re della desolazione suprema, anche staccato dal contesto glorioso in cui solo ha la pienezza del suo senso, esso mostra di serbare ancora la virtú di irradiare luce e coraggio di fronte alle prove massime dell'esistenza. Ciò nonostante, qualcosa ci dice che il residuo di chiarore che permane nella tenebra dell'ora nona, per sè solo, depauperato della filtrazione della speranza e dell'attesa, non basta all'uomo.

Quando si cerca di spiegare "storicamente" questa situazione "nichilistica" (che è alla fine il nichilismo se non l'assenza di Dio? e quale il grido che si alza dal fondo di questa assenza se non quello dell'ora nona?), par di molto capire guardando al presente che l'umanità sta vivendo, al possibile futuro che sopra le incombe. Ma, appena la memoria ontologica e storica si fa un po' piú vigile, ci si accorge che non viviamo nulla che sia nuovo sotto il sole. Da sempre l'uomo conosce malattia e follia, orrori e lutti, vecchiaia e morte; da sempre ha familiare il pensiero che il cosmo con tutti i suoi abitatori può dissolversi — non solo, ma sempre l'uomo ha conosciuto il dubbio e il grido della derelizione. In certo senso la Croce, cosí come tende a vederla l'uomo "contemporaneo", è esperienza perenne.

In una situazione quale quella delineata è naturale acquisti interesse ascoltare spiriti non superficiali, lontani o vicini nel tempo, che hanno parlato di realtà quali Freude, Urmusik, Rhythmus (quanto difficile tradurre queste traducibilissime parole). "Non superficiali", cioè spiriti che non hanno ignorato il tragico, né amato i sogni. E superficiale in tal senso non era certo l'Otto, tra i cui poeti massimamente diletti erano, non solo Eschilo, Sofocle, Euripide, Pindaro, ma Hölderlin e Leopardi, e il cui ultimo colloquio fu quello con Epicuro, che cancellava i terrori della morte, non perchè rinnegasse gli Dei, ma perchè — secondo l'Otto — aveva capito la vera natura degli Dei e del Divino. Ascoltare oggi uomini che, avendo guardato con veracità (se anche con verità è naturalmente altra cosa, ma l'educazione al pensare vuole che non si dimentichi l'ἔστω δὲ πᾶς ἄνθρωπος ταχὺς εἰς τὸ ἀκοῦσαι βραδὺς εἰς τὸ λαλῆσαι, Jac 1, 19) e con coraggio il tragico dell'esistenza e dell'essere, hanno potuto vivere (non semplicemente pronunciare) parole come quelle di Hölderlin richiamate da W.F. Otto verso la fine di Theophania: "...das ganze Schicksal des Men-

schen ist *ein himmlischer Rhythmus", pare probabilmente utile, sicuramente interessante.*

Ascoltare non significa cercare "alternative alla propria strada", ma cercare aiuto per il cammino che ci è assegnato[10].

Ma che è quella "religione greca" di cui l'Otto è venuto fino alla fine parlando, parendogli ancora di non aver detto abbastanza? Chi è quel suo "uomo greco"? Che è W.F. Otto nei confronti della religione greca? Storico? Poeta? Esegeta-teologo?

È convincimento dell'Otto — convincimento non solo presente in atto nei suoi studi di storico della religione, ma esplicitamente teorizzato[11] *— che non è possibile intendere una religione senza un profondo senso del religioso, senza che alla radice della ricerca sulla religione — non casualmente, ma per congenialità — assunta a oggetto di studio, sia e operi la tensione verso la* religione vera. *Lo studio di una religione è per lui, fondamentalmente, un'operazione religiosa: solo in quanto tale, autenticamente e fecondamente critica, ché il rigore scientifico, staccato da quella tensione radicale, resta* tecnica *che si presume libera da pregiudizi, ma in realtà è acriticamente guidata dai pregiudizi piú vari e spesso deteriori. Non si ha acquisto culturale senza il presupposto di un assillo religioso: questo per l'Otto non vale solo per gli studi di storia religiosa, ma per gli studi umanistici in genere, dato che per lui poesia, arte, musica, filosofia,* sono *in quanto* parola di verità, *e verità è rivelazione del Divino. Se l'Otto ricerca cosí infaticabilmente la* religione greca, *è perché in essa avverte una presenza di verità incomparabile — a lui pare — rispetto a quella delle altre religioni,*

10. Per il problema: perché e come si possa — anzi si debba — "ascoltare" in e per fedeltà al proprio cammino, cfr. Vincenzo Cilento, *Comprensione della religione antica,* Morano, Napoli 1967 (Per la posizione del Cilento nei confronti dell'Otto, cfr. pp.27-28 e p.53 n.). L'"ecumenismo" non può essere solo "sincronico"; è, costitutivamente, anche "diacronico".

11. Per la concezione ermeneutica dell'Otto si veda, in particolare, la *Lettera aperta a Ernesto Grassi* del marzo 1940 (risposta a una *Lettera aperta* del Grassi all'Otto dell'ottobre 1939), dal Grassi pubblicata — insieme alla sua — nel primo vol. di "Geistige Uberlieferung" 1940, 1 e dallo stesso Grassi ripubblicata, con una *Vorbemerkung,* nel vol. *Die Wirklichkeit der Götter* cit., pp.44-62. *Die Frage der geistigen Überlieferung* è il titolo sotto cui apparve in "Geistige Überlieferung", ma un titolo "scientifico" come *Grundriss der Hermeneutik für Altertumswissenschaft,* o un titolo "profetico" come *Hermeneutisches Manifest für die Zukunft der klassischen Philologie* sarebbe altrettanto pertinente.

come dimostra la grandezza della cultura greca che in quella religione ha il fondamento. Per l'Otto la religione vera si testimonia dunque nella religione greca — per ciò che concerne non solo la sua sostanza, ma le sue stesse linee strutturali — con tale forza che la religione greca non può non diventare, ai suoi occhi, l'indicazione fondamentale per ogni figura ulteriore della religione vera. Quel che ultimamente conta per l'Otto è dunque la religione vera *e la ricerca sua verte fondamentalmente su questa; perciò egli è sí storico — e grande storico — della religione greca, ma è insieme filosofo nel senso piú genuino della parola, perché non solo interessato a elaborare una fenomenologia del mito e del culto, ma perché preoccupato di attingere la verità del mito, che è — per lui — quanto dire la verità* überhaupt. *Certo, quando si parla di W.F. Otto come filosofo, — è bene rilevarlo — si è già in qualche modo dato credito (anche se non necessariamente consenso) al suo modo di concepire l'attingimento della verità. Se attingere la verità significa ascoltare la parola che il Divino, che è alla radice del Tutto, dice dalle profondità del Tutto, lo stesso filosofare o, diciamo meglio,* pensare, *non ha fondamentalmente da fare né con la ragione calcolante (*Verstand) *né con la ragione (*Vernunft) *in quanto pura ragione indagante e argomentante, ma, anch'esso, con la* rivelazione *e la* fede. *Nel* filosofo, *come l'Otto (non diversamente dai grandi filosofi dell'esistenza) l'intende, è sempre presente il sacerdote che accoglie e, interpretandolo e pensandolo, diffonde un annuncio sacro. Certo — si può (anzi* si deve*) obiettare — al filosofo compete altro linguaggio da quello del sacerdote, ma, quando la concezione che si ha e si realizza della filosofia sia quella che si è detta, non meraviglia se il filosofo assume a tratti la figura del celebrante e dell'annunciatore*[12].

12. Facile, di fronte a questo modo di intendere e praticare la filosofia, l'accusa di "irrazionalismo". In realtà — tanto per esemplificare — una esplicita accusa di "irrazionalismo" fu espressa, nei riguardi della posizione dell'Otto, cosí da A. Omodeo, loc. cit. pp. 210-211, come da Ernesto de Martino nella *Prefazione* premessa alla traduzione italiana del vol. di Adolf Ellegard Jensen, *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur* (*Come una cultura primitiva ha concepito il mondo,* Torino 1965, p.13). L'uno e l'altro parlavano in nome della "ragione storica". Ora è possibile, persino verisimile, che per una posizione filosofica come quella dell'Otto — nella quale, tra l'altro, presupposti e principi di fondo vengono enunciati in modo anche vigoroso, ma sempre brachilogico — il sospetto di irrazionali-

Anche si capisce, a questo punto, come il termine "religione greca" sia bisognoso di qualche chiarimento. Le riserve degli storici nei confronti dell'Otto non sono sempre e solo dettate da un non-pensato o mal-pensato concetto della scientificità, *ma hanno fondamento. Non è dubbio che, anche in* Theophania, *l'interpretazione partecipe e illuminante delle figure divine si fa talvolta celebrazione innica, forzata difesa del loro valore non solo* ontologico *(anche le Divinità del terrore possono essere potenti rivelazioni sotto questo aspetto), ma addirittura* etico, *e ciò in polemica nientemeno che con i grandi presocratici e con Platone. La riconoscenza dell'Otto nei confronti della religione olimpica, nella quale crede di aver intravisto la sostanza e la struttura della religione vera, è tale che la religione olimpica diventa — per eccellenza, anzi, piú esattamente, per antonomasia — la religione* greca, *e la religione greca tende a farsi sinonimo della religione* vera. *La religione greca, che, nell'atto in cui dischiude un'immagine della religione vera, dovrebbe da tale immagine staccarsi, per restarne insieme illuminata e giudicata e farsi fonte di ulteriori nuovi attingimenti del Divino, presume per sé e ostenta in sé quel che non è piú propriamente suo, anche se attinto o attingibile sulla linea da lei indicata.*

La "religione greca", l'"uomo greco" sono perciò realtà storiche *e realtà* ideali. *Dire che non sono storiche è urtare contro l'impressione che non si può non avere leggendo troppe pagine dell'Otto. Quanta luce discende da tali pagine non solo su quello di cui vengono direttamente parlando, ma su altro di cui fanno o non piú di un cenno o magari anche nessun cenno. Quanta luce sul mondo delle idee di Platone, per esempio, o sui temi fondamentali dell'*Etica Nicomachea *dalla interpretazione che l'Otto dà delle Divinità olimpiche. E ci vuole del coraggio a negare la storicità di quel che l'Otto sa dire quando parla, come ne parla, di Euripide, a meno che storicità non escluda, per definizione, ispirazione e genialità. Ma è proprio riconoscendo e determinando il carattere*

smo non sia infondato, certo è comunque che deve essere discusso, ma, perché la discussione regga, occorre sottoporre ad analisi critica il concetto di ragione con cui si opera. È palese che la "ragione", alla quale si appellano Omodeo e de Martino, esplicitamente attribuendole come costitutive idee storicistiche, appare oggi molto problematica. Con questo intendiamo chiarire le condizioni che consentono la discussione, non pronunciare un giudizio.

ideale di quelle realtà che si può capire sotto quale prospettiva e in quale misura possono e debbono dirsi storiche.

"Grecità" si fa sinonimo in Otto di una religione — e, corrispettivamente, di un ethos e di una civiltà — che ha sí nella Grecia antica la sua terra d'origine, ma che non si rinserra né spazialmente né temporalmente nella Grecia antica. Il mito e l'ethos dell'Ellade e le loro creazioni appartengono a quanto di piú alto all'umanità è stato concesso di attingere nella sfera della verità e del valore, ma a tutti e dovunque e sempre parla il Divino. È bene non dimenticare questo universalismo *di fondo che sta alla base del pensiero dell'Otto, universalismo di cui è testimonianza, tra l'altro, il suo interesse, fin dagli inizi, per l'etnologia, il suo costante rifiuto a considerare "primitivo" il pensiero dei "cosiddetti primitivi". Nell'universale regno del mito, dell'ethos, della cultura, la "grecità" si configura per l'Otto* con determinati tratti inconfondibili, *che egli vede e coglie già sostanzialmente definiti nelle Divinità olimpiche. "Greco" tende perciò sí a farsi sinonimo di vero e di valido: di vero e di valido però* secondo una determinata linea, *che è per l'Otto — ripetiamo — la piú alta tra tutte le storicamente note.*

È evidente che sarà sempre possibile allo storico evocare nell'ambito della Grecia classica forme di religiosità, creazioni poetiche e artistiche, manifestazioni etiche e politiche per nulla "greche" nel senso che l'Otto conferisce alla parola[13]*, cosí come all'Otto non riuscirà difficile trovare, fuori dai confini spaziali e cronologici della Grecia classica, momenti di "grecità" non meno superbi e genuini di quelli apparsi entro quei confini. Hölderlin e Leopardi appartengono alla grecità non meno di Esiodo e di Pindaro*[14].

13. Valgano, come esempio particolarmente autorevole, le osservazioni di Rodolfo Mondolfo a proposito delle interpretazioni date dall'Otto della religione greca. Cfr. Zeller-Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico,* Parte I, vol.I, La Nuova Italia, Firenze 1943, pp.341-343.

14. Cfr. *Leopardi und Nietzsche* (il saggio risale agli anni '40), nel vol. *Mythos und Welt,* Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1962 (postumo, a cura di Kurt von Fritz e di Egidius Schmalzriedt). Con *L'Infinito* di Leopardi nell'originale e in traduzione tedesca (dello stesso Otto) si apre il saggio, per piú ragioni, molto importante, *Die Zeit und das Sein* (originariamente in: *Anteile. Festschrift für Martin Heidegger,* p.1 sgg.; ora in *Die Gestalt und das Sein* cit., pp.5-23)

Che valore storico può avere un concetto di "grecità" di questo tipo? Nell'Otto, rilevantissimo. In realtà quella sua "grecità" non è una astrazione intellettualistica quanto piuttosto una tradizione vivente (perciò anche una potenzialità sempre aperta), da lui di continuo sorgivamente riattinta, confermata e insieme in qualche modo e misura sempre innovata nel colloquio mai stanco con i suoi classici. Quella sua "grecità", memore — paradossalmente — cosí di Winckelmann come di Nietzsche, non si identifica né con la grecità di Winckelmann né con quella di Nietzsche. È cosí poco "astratta", cosí memore e aperta, che in essa possono rientrare momenti o aspetti non secondari di un pensatore come Heidegger[15]*. Difficile non avvertire echi della "religione greca" dell'Otto nella "religione", malinconicamente luminosa e pacificata, dello Heidegger ulteriore alla* Kehre[16]*. Certo la* Tiefe des Seins *di W.F. Otto e il* Sein *di Heidegger non sono la stessa cosa, ma proprio della prima come del secondo è d'essere sorgente della parola che rende "poeticamente abitabile" la terra.*

Lega Otto a Heidegger un — si direbbe — connaturato antisoggettivismo, o, per per usare la parola oggi corrente, anti-antropocentrismo. Per lui, come per Heidegger, niente è piú assurdo e fragile delle concezioni che interpretano mito, poesia, linguaggio come prodotti dell'uomo inteso o considerato come pura soggettività: il mito come proiezione del desiderio, la poesia come espressione del sentimento, il linguaggio come invenzione dell'"intelletto calcolante" ai fini dell'intercomunicazione. Per quel che concerne il mito e il culto, Theophania, *nella quale il no-*

15. Interessante quando scrive al riguardo Otto Pöggeler: "Quando [nel 1928] giungeva a Freiburg per succedere a Husserl, Heidegger non vi giungeva in verità piú come continuatore della sua scuola... Poteva *sembrare* fosse su posizioni affini a quelle di Bultmann... Ma, mentre si andava discutendo di *Ontologia fenomenologica e teologia protestante* (cosí suona il titolo di un saggio di Löwith), Heidegger era ormai da lungo su altre strade. In una lettera del 29/1/1931 cosí scriveva, da Freiburg, a W.F. Otto, a Francoforte: "Rileggo sempre, sempre filosoficamente imparando, il Suo libro su *Gli Dei della Grecia.* Da che dipende che esso sia — a quanto constato — pressoché ignoto ai giovani?" *(Heideggers Begegnung mit Hölderlin,* in "Man and World" 1977, 1, p.24).

16. Sulla religione dell'ultimo Heidegger, cfr. A. Caracciolo, *Heidegger e il problema del nichilismo* in "L'uomo, un segno", 1979, 1-2, pp.19-42 (in particolare pp.40-42).

me di Feuerbach neppure compare, è l'esatto opposto della Theogonie *(1857) di L. Feuerbach.*

Ma qui il Vorwort *(o* Nachwort *che sia) deve interrompersi lasciando ad altro luogo e ad altro momento quel che ancora resta da dire.*

Alberto Caracciolo

INTRODUZIONE

Hanno gli Dei della Grecia ancora un interesse per noi?

Noi ammiriamo le grandi opere dei Greci, la loro architettura, scultura, poesia, la loro filosofia e la loro scienza. Siamo consapevoli che i Greci sono i fondatori della cultura europea, la quale, in tanti momenti della sua storia, in rinascite piú o meno decise e decisive, si è sempre di nuovo richiamata ad essi. Riconosciamo che quasi in ogni campo hanno creato qualcosa di insuperabile, tale da risultare valido ed esemplare per ogni tempo. Omero, Pindaro, Eschilo e Sofocle, Fidia e Prassitele, per menzionarne solo alcuni pochi, sono per noi anche oggi nomi di primo piano. Leggiamo Omero, come se avesse scritto per noi, restiamo colpiti dinanzi alle statue degli Dei ed ai templi greci, scossi di fronte alla potenza della tragedia greca.

Ma quegli Dei, dell'essere e dell'essenza dei quali statue e templi testimoniano, quegli Dei, il cui spirito pervade l'intera poesia di Omero, quegli Dei che i canti di Pindaro vengono celebrando, che nelle tragedie di Eschilo e di Sofocle indicano norma e fine all'esistenza umana — ebbene, quegli Dei, essi in e per se stessi, dovrebbero dunque non aver proprio piú alcun interesse per noi?

Ma dove starebbe, nel caso, il "difetto"? In loro o in noi?

Quelle opere immortali sarebbero mai diventate ciò che sono senza gli Dei, anzi senza quei precisi Dei greci, che ora sembra non ci riguardino piú? Che altro, se non il loro spirito, poté destare le forze creative da cui dovevano nascere opere capaci, a distanza di millenni, di elevare ancora l'uomo, anzi di disporlo a devozione?

Come possono quegli Dei restarci indifferenti? Come possiamo noi star paghi al comune giudizio che li vorrebbe nati da un'illusione primitiva e tali da meritare un qualche interesse solo a quel grado del loro processo evolutivo, in cui — nell'atto che par finalmente delinearsi una loro vicinanza al Dio della nostra religione — si viene anche estinguendo la loro originaria capacità di destare forze creative?

Questo è in realtà fino ai giorni nostri l'atteggiamento della scienza dell'antichità. Le dottrine della redenzione, le idee di immortalità, i riti misterici e altre manifestazioni congeneri, che toccano da vicino la religiosità moderna, vengono studiati con religiosa serietà, quantunque non si possa negare che tutto questo era estraneo alla concezione del mondo della Grecia antica, quale appare nei suoi massimi rappresentanti da Omero a Pindaro ai tragici. Ma tale è la forza del pregiudizio che questa estraneità è considerata un difetto da deplorare e ciò che è peculiare è considerato invece come espressione di una mentalità immatura, le cui aberranti credenze troverebbero spiegazione solo in una visione evolutiva dell'intelletto umano.

Accade cosí che all'ammiratore della poesia e dell'arte greca sfugge qualcosa di non minor pregio, anzi la cosa piú preziosa. Egli vede le figure create dall'uomo e nulla avverte di quella figura sublime che stava dietro ad esse e le evocava alla vita, nulla avverte della figura divina.

Il Divino è realtà esperita

Nel nostro libro seguiremo il cammino opposto.

I meriti della ricerca scientifica delle generazioni passate sono incontestabili. Grazie a un lavoro assiduo e scrupoloso di raccolta e di vaglio essa ci ha fornito un materiale di dati di cui antecedentemente non si disponeva. Ma, nonostante la dottrina e l'acume messi in opera, il risultato resta pur sempre molto ridotto. Dell'es-

senza della religione greca non abbiamo appreso nulla piú di quanto già non sapessimo: vale a dire solo ciò che essa *non* era. Non era del tipo della religione ebraico-cristiana. Era piuttosto ciò che quest'ultima detestava: politeistica, antropomorfica, naturalistica, per nulla affatto morale, in una parola, "pagana". A differenza di tutte le altre religioni pagane, era però *greca*. Ciò che questo significhi, è domanda che mai si è avuto il coraggio di porre. Data l'evidente bellezza delle figure dei suoi Dei, si credette di poter parlare di una "religione estetica", che è quanto dire di una religione che non era propriamente religione. E ci si meravigliava che epoche di tale grandezza quali quella di Omero e le successive, si fossero potute accontentare di una fede che lasciava deserto l'uomo nei bisogni e nelle aspirazioni piú profondi della sua anima. Che cosa potevano infatti significare per l'anima dell'uomo questi Dei, nessuno dei quali poteva dirsi Dio nel senso vero della parola?

Noi intendiamo dunque seguire la linea nettamente opposta, contrapponendo al generale pregiudizio un pregiudizio meno superficiale. Precisamente questo: gli Dei non sono prodotto di immaginazione o di elucubrazione; sono realtà esperita.

Alla base di ciascuna delle diverse civiltà umane sta una peculiare manifestazione del Divino; è il Divino con la peculiarità del suo manifestarsi che conferisce a ciascuna civiltà la figura che la caratterizza, portandola ad essere quello che aveva da essere. Se così è, anche i Greci non possono non aver avuto una loro peculiare esperienza del Divino. È per questo che, per un giudizio sulle loro opere, è di essenziale importanza chiedersi in quale preciso modo si è loro manifestato il Divino.

Le cose divine e umane, scrive Goethe a Jacobi, costituiscono un dominio così vasto che a coglierlo appena basterebbe la totalità degli esseri nella pienezza delle loro capacità percettive. Come dunque potrebbe mancare nel grande coro dell'umanità la voce del piú geniale e creativo fra tutti i popoli? E non è difficile percepirla, questa voce, solo che si sia disposti ad ascoltare quanto hanno da dirci i grandi testimoni a partire da Omero.

Ma, prima di iniziare, è necessario che diciamo ancora qualcosa riguardo ai pregiudizi dominanti. Dobbiamo sottoporre a una breve chiarificazione critica atteggiamenti e teorie che continuano a ostacolare il genuino intendimento della religione greca.

Da che deriva il disprezzo nei confronti del mondo degli Dei greci?

Perché mai il mondo degli Dei degli antichi Greci gode di cosí scarsa considerazione da essere sí studiato, quale oggetto di interesse antiquario, col massimo impegno scientifico, senza però il sospetto che, al di là di quell'interesse, esso possa avere un senso e un valore, senza il sospetto che, come tutto ciò che del passato è significante, esso abbia qualcosa da dire anche a noi?

Il primo motivo sta nella vittoria di una religione che — in contrasto con la tolleranza di tutte le precedenti — avanza la pretesa della verità unica ed esclusiva, cosí che le concezioni di tutte le altre — in particolare di quella greca e romana, prima dominanti in Europa — non possono che essere false e da respingere.

A ciò si aggiunga il fatto che i propugnatori di questa fede fin dagli inizi si preoccuparono sempre, nella loro apologetica, di prospettare e giudicare la religione degli antichi movendo dalle sue manifestazioni deteriori.

Se precedentemente abbiamo richiamato l'attenzione sulla incomparabile forza creativa del pensiero religioso greco, sarebbe a questo punto il caso di contrapporre, al giudizio di condanna da parte dei cristiani, il fatto che i periodi di grandezza del paganesimo greco (e anche di quello romano) furono senza dubbio piú profondamente *religiosi* che non quelli cristiani. Il che significa: il pensiero della Divinità, di ciò di cui l'uomo le è debitore, di ciò che le spetta, penetrava allora in modo assai piú determinante l'esistenza dell'uomo nella sua interezza. Culto ed esistenza profana non erano cosí separati, che all'uno dovessero appartenere soltanto certi giorni e certe ore, mentre le faccende terrene potevano dispiegarsi pienamente secondo proprie leggi. Un esempio di estrema evidenza lo offre, nel dominio della poesia, la differenza che intercorre al riguardo tra Omero e il *Nibelungenlied*. Su questa differenza Goethe, secondo quanto racconta Henriette von Knebel nella sua lettera del 9 novembre 1808, si sarebbe cosí espresso: «È in quei tempi [cioè nel medioevo] che si è avuto il vero paganesimo, quale che fosse nelle usanze o nei costumi l'impronta della Chiesa; Omero era stato in comunione con gli Dei, ma in queste figure non c'è traccia di un riflesso celeste».

Gli antichi cristiani, pur nella loro condanna della religione antica, erano molto piú vicini al vero che non i loro illuminati discendenti.

In realtà essi prendevano gli Dei greci assai piú sul serio di quanto non reputi giusto la scienza moderna. Non corrispondendo all'unico concetto vero di Dio, quegli Dei dovevano per lo meno essere potenze demoniache: pertanto — comunque — realtà. E cosí poterono conservare, fino ai tempi moderni, una certa autorità come esseri misteriosi, dotati di fascino malefico, con i quali la fantasia poteva pur sempre condurre un gioco, piú o meno serio che fosse.

"Esseri belli di un mondo di fiaba"

La bellezza delle figure degli Dei greci e la ricchezza inesauribile dei loro miti furono fonti di gioia per le età dell'illuminismo e del classicismo tedesco. Ma quegli Dei erano per loro, come li chiama il giovane Schiller nella poesia *Die Götter Griechenlands (Gli Dei della Grecia)* «esseri belli di un mondo di fiaba», esseri che, con dolore del poeta, non potevano resistere alla critica dell'intelletto. È difficile che uno degli Olimpi nella sua sublime grandezza sia mai apparso dinanzi agli occhi di un poeta, cosí come l'*Apollo pizio* davanti al giovane Goethe nel *Wanderers Sturmlied (Canto del viandante nella bufera):* Ahimé! Ahimé! Interno calore, / calore dell'anima / e dell'anima centro. / Ardi / incontro a Febo Apollo! Freddo altrimenti / il suo sguardo regale / colpito da invidia / indugerà sopra il cedro possente, / che, per verdeggiare, / non sta ad attenderlo.

Ma nella "Notte di Valpurga classica" del secondo *Faust,* là dove il mito greco celebra una meravigliosa resurrezione, entrano in scena, significativamente, soltanto figure semidivine e demoniache. L'immenso distacco da quello che è il mondo vero e proprio degli Dei balza immediatamente all'occhio nella chiusa, quando s'immagini galleggiante sul mare, anziché Galatea, la dea Afrodite. Perfino Hölderlin, il divino cantore della grecità, conosce le grandi Divinità greche solo come potenze della natura — *Apollo,* ad esempio, quale Dio del sole, *Bacco* quale Dio del vino — oppure come modelli di eroismo sublime: *Ercole,* ad esempio.

Che i Santi, che trovano nel suo canto cosí avvincente annunzio, non siano nella loro essenza profonda le figure della religione olimpica, risulta, del resto, già chiaro dal fatto che egli annovera fra essi la persona del Cristo.

Apertura del romanticismo per il mondo del mito

La prima significativa reazione alla superficialità nell'interpretazione dei miti venne da parte di un grande filologo: Christian Gottlieb Heyne (1729-1812; a partire dal 1763 professore a Gottinga), amico di Winckelmann e maestro dei fratelli Schlegel. Heyne capí che è sbagliato cercare l'origine dei miti nel regno della favola e della poesia. Vero è piuttosto che la fantasia poetica contribuisce al loro snaturamento. I miti, infatti, altro non sono se non il linguaggio originario degli spiriti incapaci di esprimere la loro commozione di fronte alle possenti figure della realtà in altro modo da quello delle immagini e dei simboli. Per la prima volta veniva cosí riconosciuto alle raffigurazioni mitiche un carattere di verità, anche se solo di verità simbolica.

Il romanticismo parve chiamato a trovare la via per una comprensione piú profonda del mito. La realtà stessa della grande poesia insegnava un diverso rapporto tra poesia e mito: se Heyne aveva visto la poesia come un pericolo per il mito, si capí ora che il poeta, proprio in quanto tale, è toccato dallo spirito del mito e attinge dalle profondità di questo la parola vivente. Si giunse cosí a capire che i miti devono essere qualcosa di piú che immagini e simboli di possibili esperienze dell'uomo considerate sotto l'aspetto di puro fatto umano: i miti sono rivelazioni dell'essere, riservate ciascuna ad una particolare ora della storia dell'umanità. Il rendere intellegibili alla nostra mentalità queste verità originarie fu lo sforzo di spiriti geniali, i quali, invece di avvicinarsi al mito con idee preconcette, cosí come s'era fatto fino allora, cercarono per prima cosa di portare se stessi al suo livello per poterne percepire il linguaggio. Dice Schelling nella sua *Philosophie der Mythologie* (S.W. II 2 p. 137): «Il problema non è di come il fenomeno debba esser piegato, distorto, semplificato, immiserito per riuscire co-

munque esplicabile in base ai principi che ci si è proposti di non travalicare; il problema è di vedere come e in che senso il nostro pensiero debba ampliarsi per essere adeguato al fenomeno».

Un nome va qui fatto prima di ogni altro, quello di un uomo la cui apparizione nella storia dell'interpretazione del mito sembra essa stessa un mito; il nome di Jacob Josef Görres, di quello spirito meraviglioso al cui soffio la fiamma assopita del mito divampò possente. Egli ardí parlare di un antichissimo, sacro, da lungo obliato *sapere* mitico, lasciato in eredità dall'umanità preistorica, da quell'umanità che — secondo la sua convinzione — era ancora, non diversamente dal bambino appena nato, in comunione vitale con la madre natura, tanto da ricevere da lei quel sapere che era fatale dovesse cessare col venire meno di questa unione vivente.

Accanto a lui è da ricordare, con particolarissimo rilievo, Schelling, le cui Lezioni sulla filosofia della mitologia, iniziate nel 1821, costituiscono ancor oggi il piú ispirato e potente avvio all'accostamento del mito sul suo proprio piano. È impossibile immaginare interpretazione piú grandiosa della realtà del mito di quella che Schelling venne, col dominio di un'impressionante erudizione, esponendo in quell'opera: nella storia della formazione dei miti — secondo Schelling — non tanto si rispecchiano quanto piuttosto si continuano le lotte e le potenze del divenire del mondo.

Limiti e fine della ricerca viva e autentica dei miti

Quando, nella seconda metà degli anni cinquanta, apparvero postumi gli scritti mitologici di Schelling, il senso di ciò che significa la ricerca vivente del mito si era già spento.

Nel 1810 era uscito il primo volume di *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen (Simbologia e mitologia dei popoli antichi, in particolare dei Greci)* di Friedrich Creuzer. Il suo influsso fu grande. Anche Schelling vi imparò molto. Ma si trattava di un tentativo pericoloso. Quei miti che allo spirito religioso-filosofico di un Görres suggerivano intuizioni grandiose, dovevano — nel programma di Creuzer — farsi oggetto di scienza. Creuzer contava su una erudizione sterminata e su una acutezza interpretativa ai margini dell'artificio. Non meravi-

glia che la sua impresa provocasse l'accanita reazione degli specialisti. Non doveva riuscire difficile a Christian August Lobeck, dotato di preparazione piú profonda e di piú acuta forza riflessiva, demolire quelle costruzioni. Dopo la pubblicazione del suo *Aglaophamus* (1829) si poté avere l'impressione che l'acquisto conseguito dalla ricerca sui miti fosse assolutamente nullo. Non c'è dubbio che il pericolo insito nel metodo creuzeriano risultava ora messo allo scoperto: le arcane dottrine degli antichi miti, che Creuzer credeva di aver decifrate, diventavano oggetto di risa, e chiunque avesse avuto voglia di seguire la sua stessa strada, veniva dissuaso nel modo piú energico. Ma che cosa aveva da offrire da parte sua questo critico cosí severo? Costituiva forse una ragione di festa o di vanto per l'intelligenza il fatto che errori di esecuzione avessero ridotto al silenzio un progetto serissimo per ispirazione e impegno? Era la vittoria dell'illuminismo piú piatto. Non era stato difficile far passare per visionarismo l'entusiasmo, dal momento che per l'illuminismo tutto è cosí semplice e aproblematico che anche un bambino sarebbe in grado di capire. Dietro agli antichi e venerandi culti e miti nulla in realtà si nascondeva, proprio nulla che meritasse una riflessione profonda.

Con la polemica scatenata dalla simbologia di Creuzer la ricerca sul mito, intesa nel suo significato autentico, riceveva un colpo mortale, né per essa ci sarebbe stato risveglio fino ai nostri giorni.

Interpretazioni devianti dei miti religiosi
I miti come prodotti aberranti della mentalità primitiva

Non è mia intenzione scrivere una storia della ricerca sui miti dall'epoca del classicismo tedesco ad oggi. Basterà, ai fini di ciò che qui interessa, richiamare pochi punti decisivi. È fatale che, cosí facendo, piú di un nome importante resti non menzionato.

Ci volgiamo ora alla seconda metà del secolo XIX, all'epoca della potente ascesa delle scienze naturali e del darwinismo, all'epoca cioè in cui affonda le sue radici la concezione ancor oggi quasi universalmente dominante delle religioni mitiche, in particolare della religione greca.

Per *religioni mitiche* sono da intendersi quelle politeistiche. All'uomo di formazione cristiana (o ebraica o maomettana) tali

religioni paiono — con la molteplicità dei loro Dei e per il carattere intramondano, figurativo, antropomorfico di questi — mancare o tradire l'essenza stessa del religioso. Non è forse il Divino, in quanto tale, unità, transmondanità, onnipotenza, sapienza e bontà infinita? Che altro è il serio sentire religioso se non venerante tremore di fronte a Dio come Legislatore, Giudice e Conciliatore? Tali perplessità investono innanzitutto il coro olimpico degli Dei greci, cosí fascinosi nella figura, ma, proprio perché tali, troppo terreni perché si addica ad essi il termine "Dio".

Per questo motivo si credeva che il giudizio sulla loro natura e origine spettasse all'estetica e alla teoria scientifica dell'evoluzione. Al posto della ricerca vera delle religioni subentrò il loro collocamento nel quadro di una teoria evolutiva della mente umana, per la quale era del tutto ovvio e fuor di discussione che gli stadi iniziali dovessero esser pensati sotto il segno della primitività piú rozza. Si entrava cosí in contraddizione con la dottrina biblica che, agli inizi, pone invece il rivelarsi all'uomo di Dio nella sua unicità e transmondanità. Ciò nonostante la scienza veniva cosí anche ad offrire un grande servizio alla teologia: con il rigore che le è proprio pareva dimostrato che la fede nelle scomode divinità pagane è spiegabile solo tenendo presenti gli "errori" tipici della mentalità primitiva.

Gli "errori"! Sí, errori — si badi, perché è indicativo —, errori nell'esperimentare e nell'argomentare. [Nella prospettiva di cui veniamo parlando] poteva forse l'uomo dell'età del mito e del culto essere stato diverso dall'uomo razionale e tecnico del XIX secolo?

L'animismo - E.B. Tylor, H. Usener

Le opere che segnarono in tutta Europa la direzione alla scienza [della religione] e non mancarono di esercitare un influsso determinante perfino su un'opera di tale importanza quale quella di Erwin Rohde, *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen (Psiche. Culto delle anime e fede nell'immortalità presso i Greci)* vennero da studiosi inglesi. Dopo Herbert Spencer, della cui grande opera sistematica era apparso già nel 1860 il primo volume, venne E.B. Tylor con la sua famosa *Primitive Culture* (1871). Trovava qui la sua prima formulazione una teoria destina-

ta a eccezionale successo: il cosiddetto *animismo*. Secondo tale teoria l'uomo primitivo, riflettendo sullo strano fenomeno del sogno e ancor piú su ciò che distingue un corpo morto da un corpo vivente, sarebbe giunto alla conclusione che ci deve essere un ente invisibile, un' "anima", sulla quale si fonda la vita e la cui temporanea o definitiva assenza provoca il sonno o la morte. Il pensiero primitivo aveva cosí trovato un principio di spiegazione che si prestava ad essere applicato anche alla vita degli animali e delle piante, anzi a cose e fenomeni stupefacenti o terrificanti di ogni specie: essi tutti potevano portare in sé un'anima o uno spirito, essere pertanto simili all'uomo e personali, anche se di molto a lui superiori. Un processo di pensiero del tutto naturale condusse cosí dal concetto primitivo di anima all'idea di esseri superumani e, alla fine, — dato che in tale prospettiva l'anima poteva esistere anche senza un corpo terreno — alla fede negli Dei.

Altra teoria evoluzionistica, che, pur non prendendo in considerazione l' "animismo", presenta con questo delle analogie, è quella elaborata da Hermann Usener nell'opera *Götternamen. Versuch einer Entwicklungslehre der religiösen Begriffsbildung* (1895). Risalgono a Usener i concetti ancor oggi presenti e operanti [nelle scienze religiose], di *Augenblicksgötter* (Dei dell'istante) e di *Sondergötter* (Dei particolari). Secondo Usener l'uomo colse all'origine come Divinità solo gli avvenimenti piú elementari, primi fra tutti, quelli che,con il bagliore di un attimo, ne lasciavano l'animo sgomento e stupefatto. Una conferma di tale sua interpretazione gli parevano talune osservanze religiose [risalenti alla preistoria], ma sopravviventi ancora nell'età storica. Usener richiamava, in particolare, uno strano gruppo di nomi di Divinità romane, raccolto dal dotto Varrone sul finire della età repubblicana e destinato poi a servire ai Padri della chiesa come ben accetto materiale per irridere la religione pagana. Ora quegli Dei dell'istante e particolari, cosí limitati all'origine, vennero, secondo Usener, progressivamente elevandosi nel corso del tempo, via via che si veniva facendo piú oscuro il significato originario dei loro nomi. Tali nomi poterono cosí essere presi per nomi propri di esseri personali, non piú necessariamente legati ad un unico circoscritto campo d'azione, ma capaci di estendere sempre piú la loro sfera di potenza. Si apriva per tale via la possibilità di una evoluzione illimitata.

Esposte in modo cosí conciso, le teorie degli studiosi ora ricordati, che pur esercitarono cosí forte influsso sulla ricerca ulteriore, risultano fatalmente spente e poco convincenti. Ma sia Tylor che Usener hanno realizzato il loro progetto con tanto impegno e con tanta autentica dottrina che i loro stessi errori appaiono fecondi e le loro opere mai potranno dirsi del tutto invecchiate.

Religione, magia e "il primitivo"

Diversamente vanno le cose con i successori. Questi presero da loro solo la nuda teoria e, applicandola a occhi ciechi alle varie manifestazioni delle religioni pagane, giunsero a conclusioni che non possono essere definite altro che assurde. Orgogliosi del possesso di un materiale immenso, disimpararono semplicemente a pensare e giudicarono di ciò che essi chiamavano "primitivo" con una disinvoltura che era la dimostrazione migliore che era iniziata proprio allora l'epoca della vera primitività.

E cosí, a cavallo tra '800 e '900, "si dimostrò" che religione ed arte trassero origine dalla "stupidità originaria" dell'uomo (K. Th. Preuss). E parecchi anni piú tardi, tra il plauso di specialisti famosi, pure "si dimostrò" che gli uomini originariamente credevano di potere essi stessi, in virtú delle loro arti magiche, dare realtà ai vari contenuti del desiderio, finché il farsi palese dell'impotenza delle loro pratiche non li costrinse a inventare gli Dei. Anzi si giunse ad affermare che quel primitivissimo stadio è — con scientifica esattezza — dimostrabile persino ancora in una religione come quella romana (L. Deubner).

Questa *teoria della magia* è inconfondibilmente figlia dell'epoca della tecnica. La magia — nessuno lo potrebbe negare — è stata ed è un fatto. Presso i popoli cosiddetti primitivi le formule magiche, congiunte a determinate pratiche, producono degli effetti che, dati i presupposti del nostro modo di pensare, non possono non parere miracoli. Ma osservatori attenti hanno già da tempo fatto notare che quelle pratiche, per se stesse, non servono a nulla. La loro applicazione, per essere efficace, richiede una preparazione lunga e difficile e, oltre a questa, una disposizione spirituale innata, ereditaria in certe famiglie. Il mago deve spesso macerarsi a lungo per potenziare la sua volontà in misura per noi del tutto in-

concepibile: sentiamo anzi dire espressamente che si tratta piuttosto di una intensità metanaturale del pensiero — quella che Paracelso, avendo presenti fenomeni del genere, designa col termine "immaginazione" — piuttosto che di pratiche magiche, al punto che queste possono essere persino omesse.

Tutto questo palesemente dimostra che noi ci troviamo qui in una sfera sicuramente non soltanto tecnica: ebbene, tutto questo dalla teoria scientifica viene semplicemente ignorato. Per essa il mago è il precursore dell'uomo tecnico dei nostri giorni, dal quale si differenzia solo per la insufficienza dei mezzi di cui dispone. Il mago crede cioè, stravolgendo il rapporto reale causa-effetto, servendosi di immagini, di analogie e di mezzi consimili, di conseguire i suoi scopi con la stessa necessità con cui li consegue il tecnico di oggi. Poiché dunque [nella magia] non d'altro doveva trattarsi se non di operazioni dell'intelletto volte al conseguimento di determinati vantaggi, si escogitò l'esistenza di un pensiero "prelogico", nell'ambito del quale sarebbe apparso e apparirebbe possibile tutto quello che per l'esperienza razionale e la logica è assurdo. E questo dovrebbe essere stato ed essere il modo di pensare dei popoli cosiddetti primitivi, quei popoli che noi pur constatiamo vivere e agire con tanta ragionevolezza e assennatezza!

Gli Dei come eventi naturali che il primitivo pensa forniti di e mossi da una volontà

Quanto questa "mentalité primitive" (Lévy - Bruhl) sia d'ostacolo alla comprensione dei culti precristiani lo dimostrano le opere che vanno sotto il nome di "scienza delle religioni".

Sarebbe tempo di accorgersi finalmente della ingenuità con cui gli studiosi delle ultime generazioni hanno proiettato la loro propria immagine sull'uomo della preistoria. Non riuscendo essi a vedere nei culti piú antichi se non forme primitive di tecnica, era naturale che le figure degli Dei perdessero ai loro occhi vita e significato, apparendo come concetti prescientifici di fenomeni naturali anche a noi ben noti, da noi però rettamente interpretati.

Di qui tutto quel pullulare — nelle trattazioni scientifiche della religione greca, anche nelle piú recenti — di Dei della vegetazione,

del tempo, dell'anno, della.primavera e dell'inverno ecc., cioè di esseri che si chiamano Dei ma che in e per sé altro non sono se non fenomeni naturali, a ciascuno dei quali — per spiegarne la causa — si è di volta in volta attribuita una volontà. Che questa volontà priva di sostanza e di realtà venisse venerata come Dio, che la coscienza della sua vicinanza non generasse solo timore o speranza di aiuto, bensí festa di canti, di danze e di riti, tutto ciò non costituiva difficoltà per quegli "scienziati", convinti che un Dio altro originariamente non era stato se non una particolare forza della natura, il cui concetto si era venuto in progresso di tempo "evolvendo" in quello di una Persona cui spetta venerazione. Si sa, il trarre magicamente dal nulla il qualcosa è costume tipico delle teorie evoluzionistiche.

Che l'idea di Dio già dall'inizio appartenga ad una dimensione dell'essere totalmente diversa da quella con cui han da fare i concetti di causa ed effetto; e che quest'idea mai sarebbe venuta in mente ad un uomo se il Dio stesso non si fosse rivelato come Dio, questo è pensiero o sospetto che nemmeno sfiora quei ricercatori. Per loro non è dubbio che solo la religione dei tempi nuovi ha diritto di parlare di rivelazione divina. Quegli studiosi, in nome della scienza che si dice obiettiva, rendevano cosí alla teologia il migliore servigio.

Interpretazione dei miti e psicologia del profondo

Resta infine da dire una parola sull'interpretazione dei miti in base alla psicologia del profondo ultimamente venuta in voga. Già il termine "psicologia del profondo" dice apertamente che in primo piano sta qui, non la profondità della realtà cosmica, bensí la vera o presunta profondità dell'anima umana.

Questa impostazione è pericolosamente fuorviante, in quanto asseconda, lusingandolo, il nefasto narcisismo dell'uomo moderno.

Qui non si parla piú di mentalità particolare, bensí di esperienze e di visioni non semplicemente ipotizzabili nell'uomo preistorico, ma ancor oggi riscontrabili, sí da poter essere fatte oggetto di osservazione scientifica. La psicologia del profondo insegna cosí ai suoi seguaci a distogliere gli occhi dal mondo e a guardare solo nell'intimo, vera sede — secondo essa — di ogni evento mitico.

Per tale via essa contribuisce in modo spaventoso all'impoverimento dell'uomo contemporaneo già avviato, con la sua scienza e la sua tecnica, a perdere il mondo e a occuparsi esclusivamente di sé stesso.

Analizzando i sogni o gli stati simili al sogno di persone affette da malattie o da turbe psichiche, ci si imbatte — afferma la psicologia del profondo — in autentiche figure mitiche che, appunto perché tali, possono gettar luce sull'origine e la natura del mito. Ma non basta! Quelle visioni sono cosí simili alle figure mitiche giunte a noi dal passato piú remoto che l'idea di un loro misterioso ritorno diventa necessaria. Perciò sono state dette anche *archetipi,* vale a dire, figure originarie. Conservatesi attraverso i millenni — senza che lo spirito ne avesse coscienza — nel cossiddetto inconscio della psiche, risorgono nei momenti in cui questa [la psiche] ne ha bisogno, nella forma di visioni. Per rendere comprensibile questo strano processo occorre ammettere l'esistenza di un "inconscio collettivo", capace di conservare con fedeltà ciò che fu pensato o visto nella piú remota preistoria.

Se le cose stanno come vuole la psicologia del profondo, i miti dovrebbero essere stati, già al loro primo apparire, qualcosa di affine a esperienze vissute, con la sola differenza che allora sarebbero stati presenti alla coscienza vigile, mentre, piú tardi sarebbero affondati, rimanendovi fino ad oggi, nell'inconscio, da dove la psicoterapia li vedrebbe emergere nei sogni dei suoi pazienti e li riporterebbe loro a coscienza.

Ora, ammettiamo pure che quelle immagini oniriche siano cosí simili alle originarie figure degli Dei da rendere inevitabile l'ipotesi di una diretta relazione: ebbene, in tal caso, l'ipotesi di un inconscio, nel quale si conservino le idee della preistoria, è proprio l'ultima cosa alla quale dovremmo pensare. Tale ipotesi infatti, a parte le difficoltà che già in e per sé pone al pensiero, muove dal tacito presupposto che il mito originario non contenga alcuna verità ontologica. Se questo non fosse il presupposto, dovremmo infatti per lo meno prendere in considerazione l'eventualità che la verità dal mito contenuta possa, in certe situazioni, essere ancora oggi esperita, dal momento che esso riflette appunto con fedeltà la stessa realtà con cui anche noi abbiamo da fare. Che questo però debba accadere a casaccio nei sogni di questo o di quello, debba

anzi accadere nei sogni di individui in cui lo spirito s'è ottenebrato, non è veramente troppo verosimile.

Poiché il mito autentico — come meglio vedremo — è per essenza intelligenza dello spirito. Ciò significa che il mito non nasce dai sogni della psiche, ma dal lucido sguardo dello spirito aperto all'essere. Lungi dall'avere affinità con le visioni del sogno, ne è l'esatto contrario. Ci sono sí uomini ai quali talvolta è dato di essere "spiritualmente vigili" (ἔμφρονες) anche nel sogno. In genere però sonno e sogno sono aperti solo a quanto accade all'interno dell'uomo o a ciò che personalmente lo riguarda, ma sono chiusi alla verità dell'essere. Già Eraclito diceva: «Nel sonno, quando le vie di accesso della percezione son chiuse, la mente che è in noi resta dis-giunta da "ciò che ci circonda" ... ma, quando si desta, si riaffaccia a quegli accessi quasi come a finestre e, ricollegandosi con ciò che ci circonda, riprende la facoltà razionale» (Diels[6], I, p. 148).

Ma veniamo all'essenziale: non è affatto vero che le immagini oniriche siano affini o addirittura identiche alle figure del mito. L'interpretazione del mito proposta dalla psicologia del profondo si muove in un circolo vizioso: essa pone come presupposto ciò che crede dimostrare. L'idea del mitico da cui muove e di cui trova conferma nelle visioni del sogno è infatti un'idea pre-concetta, fondantesi su un fraintendimento.

Può anche darsi che una persona caduta in uno stato di sconforto profondo trovi un senso di sollievo e di protezione, se accade che le appaia in sogno una figura di madre. Ma questa figura di madre niente ha in comune con l'antica figura divina della "Gran Madre" se non il nome.

In ogni autentico mito è un Dio col suo proprio mondo che si manifesta. Il Dio, qualunque sia il suo nome e comunque si distingua dagli altri Dei, non è mai una potenza singola, ma sempre l'intero essere del mondo rivelantesi nel modo peculiare a quel Dio. Le potenze aventi un campo di azione circoscritto le chiamiamo demoni o spiriti: ma che uno solo di questi sia mai assurto a Dio è una affermazione del tutto inconsistente della teoria evoluzionistica.

Cosí anche la Dea Madre — per restare a questo esempio — è, come Divinità, una figura originaria, vivente e sacra, nella e con la quale si rivela, nella sua infinità e ineffabilità, l'essere del mondo. Come avrebbe altrimenti potuto conquistare gli uomini, strapparli

al loro piccolo io, trascinarli corpo ed anima nelle paurose immensità del Divino, cosí come palesano i culti, in parte terribili e crudeli, che le furono dedicati? Solo il farsi visibile del fondamento originario della totalità dell'essere poté tanto sull'uomo, quando questi ad esso si volgeva, vigile il senso e l'animo aperto per ciò che Goethe chiama "la vastità del Divino".

Ed ora si confrontino le figure che lo psicoterapeuta ritrova nella vita onirica dei suoi pazienti con quelle figure divine e la somiglianza, già di primo acchito problematica, si dissolverà nel nulla. Le immagini del sogno, per quanto illuminanti possano essere sul piano individuale nei riguardi della psicologia e della sorte delle persone soggetto di questi sogni, non dicono nulla del "comune Logos divino" (κοινὸς καὶ θεῖος, Eraclito, Diels[6], I, p. 147).

Il richiamo ad esse serve pertanto solo ad oscurare la natura del mito.

Il mito come rivelazione originaria

La "psicologia del profondo", dalla quale ancor oggi molti attendono la parola decisiva sul mito, fa parte, con la sua dottrina e la sua mentalità, del mondo che è l'esatta antitesi del mito. Essa risospinge l'uomo su se stesso precludendogli l'attingimento dello Spirito che riluce dalla aperta vastità del mondo. Sotto questo riguardo essa è totalmente figlia di quest'epoca fattasi deserta di Dei e del Divino, epoca che parla di "natura", là dove ha in mente e intende designare concetti ed esperimenti scientifici, parla di "essere" e intende gli stati psicologici da lei fatti oggetto di analisi. Si viene cosí a parlare di mito e dell'eterno ritorno di figure primigenie a proposito dei sogni nei quali si crogiola, tutta chiusa nella buia prigione di se stessa, un'anima malata.

Ma è ormai tempo di interrompere il discorso semplicemente negativo e di affrontare il mito direttamente, chiedendo in che consista la sua vera essenza.

Ci si è abituati a intendere il mito come un racconto che può non esser vero nel senso letterale del termine, ma che può tuttavia contenere un senso piú profondo. Con questo significato il termine μῦθος fu già usato dagli stessi Greci. Sono di tale genere i "miti" dell'oltretomba e dei destini dell'anima che il Socrate platoni-

co viene nel Fedone con poetica fantasia raccontando, e a proposito dei quali esplicitamente dichiara essere insensato credere che le cose stiano esattamente come vi si racconta. Che però le cose oltrepassanti il nostro sapere siano pressapoco di quella natura, questo egli si sente di affermare.

L'epoca dei grandi miti dovette però pensare in modo totalmente diverso. A prescindere infatti da tutto il resto, il termine μῦθος — il quale nient'altro significa se non "parola" — indica originariamente la parola non del pensato, ma del reale. Questi miti antichi, comunque, dovettero apparire alle età successive tanto poco degni di fede, che non restava altra scelta da quella o di dichiararli assurdi o di attribuirli, non diversamente dai miti filosofici, a una fantasia capace di rinserrare verità profonde.

Questa resta tuttora l'idea corrente sul mito.

Noi siamo soliti chiamare "mitico" ogni racconto intenzionalmente serio, quando è in contrasto con le nostre conoscenze scientifiche dei fenomeni naturali, "mitica", quindi, ogni fede nei miracoli. Quando nell'Antico Testamento si legge che il sole si ferma per Giosuè o le mura di Gerico crollano al suono delle trombe degli Israeliti; quando nei Vangeli si legge di morti che risuscitano e di demoni che vengono cacciati, che si dice oggi? Tutto questo è "mitico", perché "noi sappiamo" che i demoni non esistono. È appunto ciò che afferma la demitizzazione per bocca del suo maggior rappresentante.

Ma la fede nei miracoli non è in e per sé mitica. Quel che distingue le figure mitiche dalle nostre cognizioni scientifiche è qualcosa di totalmente diverso. In realtà si è malauguratamente tardato troppo a chiedersi se tutti i discorsi che vanno sotto il nome di mito siano della stessa specie o se non sia invece individuabile un gruppo caratterizzato da un contenuto specifico, cui solo propriamente conviene la qualificazione di mitico laddove tutti gli altri l'usurpano sulla base di somiglianze superficiali.

Le civiltà antiche, come anche i popoli cosiddetti primitivi di oggi, distinguono, fra i loro racconti favolosi, una speciale categoria, alla quale spetta il piú alto rispetto, non perché abbia piú delle altre da fare con l'eccezionale e il portentoso, ma perché possiede il *carattere della sacralità*. Tale distinzione non è riportabile alla semplice tradizione o alle illusioni di una mentalità arcaica.

La realtà è che il mito, inteso nella sua autenticità, è qualcosa di costitutivamente specifico e incomparabile: è *dinamico,* possiede una potenza, penetra la vita, dandole forma.

La potenza plasmatrice del mito autentico è cosa radicalmente diversa dal potere che — come l'esperienza insegna — anche le superstizioni non mancano a loro modo di esercitare. Dove è presente il mito, lí è produttività vera, lí il nascere di figure eterne, lí la palingenesi dell'uomo.

Di fatto il mito originario e autentico non è pensabile senza *culto,* coè senza un comportamento e un agire improntati a solennità e capaci di sollevare l'uomo in una sfera piú alta.

Sul rapporto *mito-culto* si sono avute, a seconda dei tempi, opinioni diverse. In un primo momento parve ovvio pensare che il fatto originario fosse il mito e che il culto fosse, rispetto a questo, come un'aggiunta sotto forma di rappresentazione. Sopraggiunta l'epoca del razionalismo e della tecnica con i suoi tipici moduli esplicativi, il rapporto fu invertito. Non il mito, bensí il culto doveva, ora, essere l'elemento originario: il culto, le cui forme sono di solito antichissime, mentre dei miti si hanno solo testimonianze piú recenti. Si credette di poter spiegare il mito sulla base della magia, e lo si vide infatti come una spiegazione fantastica degli atti di culto di cui sfuggivano ormai la vera natura e la concreta finalità. Ma quando, pochi decenni addietro, piú accurate ricerche portarono alla convinzione che non c'è — né mai ci può essere stato — culto senza mito, il problema tornò inevitabilmente a riproporsi.

Tornare alla vecchia concezione del culto come semplice rappresentazione del mito era impossibile, dal momento che il culto — come testimoniano i riti cultuali ancor oggi perduranti — non è affatto una semplice rappresentazione dell'accadimento mitico, ma è l'accadimento stesso, nel pieno senso della parola. Come sarebbe altrimenti possibile attenderne effetti salvifici? È il problema stesso che è male impostato; è la domanda stessa — dipende il culto dal mito, o il mito dal culto? — che è errata. In realtà non solo non c'è culto autentico senza mito, ma non c'è mito autentico senza culto. Mito e culto sono la stessa ed unica cosa. Ciò è di decisiva importanza per la comprensione dell'uno o dell'altro.

Che entrambi siano un'unica cosa lo si comprende facilmente,

non appena ci si liberi dal pregiudizio secondo cui la forza creatrice e plasmatrice del mito si rivelerebbe solo nella parola e non anche — per non dire piú originariamente — nel comportamento e nell'azione. Si pensi alla sacralità e alla potenza di suggestione che gesto, portamento, ritmo del movimento, assumono nel culto; si pensi al linguaggio grandioso dei templi e delle raffigurazioni degli Dei. In tutto questo la verità divina del mito si manifesta non meno e con non minore immediatezza che negli annunci affidati alla parola, ai quali soltanto si vorrebbe riconoscere il valore di rivelazione.

Ci si trova qui di fronte ad un *fenomeno originario dell'atteggiamento religioso.* Tale atteggiamento — si tratti di gesto, di azione o di parola — è, esso stesso, il *manifestarsi della Divinità nella sacralità del suo essere.*

Nel mito come parola la Divinità appare come figura: piú precisamente — fatto questo di significato infinitamente profondo — come figura simile all'umana. Cosí, con questi tratti, essa sta al centro di ogni mito autentico. Realtà non pensabile, ma solo esperibile, la Divinità, insieme col suo mondo, è miracolosa, è anzi il miracolo stesso, non per il fatto che contraddice le leggi naturali, ma perché appartiene ad una sfera dall'essere diversa da quella cui appartiene tutto ciò che può essere fatto oggetto del pensiero e della scienza.

Nell'autotestimoniarsi mitico della Divinità si possono distinguere tre gradi, precisando che la distinzione non va intesa come successione temporale.

Primo grado: la posizione eretta, volta quindi verso il cielo, posizione che è propria solo dell'uomo. Essa è la prima testimonianza del mito del cielo, del sole e delle stelle, che qui si rivela non nella parola, ma nella tensione del corpo verso l'alto. Se di questo atteggiamento ci sfugge ormai il senso religioso, non lo stesso si può dire di altri atteggiamenti divenuti familiari da tempi immemorabili, come lo stare in piedi in devozione o estasi (lat.: *superstitio*), l'alzare le braccia o, al contrario, l'inchinarsi, l'inginocchiarsi, il congiungere le mani etc.. Questi atteggiamenti non sono originariamente l'espressione di una fede: sono il rivelarsi del Divino nell'uomo, sono il mito stesso fattosi manifesto.

Secondo grado: il mito appare come "forma" nel movimento e

nell'agire dell'uomo. La solennità dell'incedere, il ritmo e l'armonia delle danze e simili, tutto questo non è che l'autotestimoniarsi di una verità mitica, che vuole venire alla luce. Lo stesso vale per le opere della mano dell'uomo. Ecco: si erige una pietra, s'innalza una colonna, si edifica un tempio. Il fatto che siano considerati sacri appare all'intelletto grossolano "feticismo". [La realtà è che,lungi dall'esser feticci, quella colonna, quella statua, quel tempio] non sono nemmeno monumenti intesi a tener vivo il pensiero, il sentimento, il ricordo di qualcosa. Sono il mito stesso, cioè la manifestazione sensibile della verità che, divina, vuole, con tale sua divinità, dimorare, in concretezza di forme, nel visibile.

Considerato sotto questo aspetto di azione cultuale, il mito riesce comunque piú facile ad essere afferrato nel suo giusto senso. Il mito di un accadimento salvifico, quando si manifesta sotto forma di azione nelle cerimonie delle ricorrenze festive, è infatti meno soggetto al fraintendimento di quanto non lo sia quando viene proposto nella forma di discorso, dato che, in questo caso, può parere si tratti di fatti passati accaduti in un tempo remoto. Non c'è idea che piú di questa svisi l'essenza del mito. Quanto maggiore intelligenza del mito nel detto dell'amico dell'imperatore Giuliano: «Questo non è mai accaduto: è sempre»! Pure nella nostra liturgia non si è ancora estinto il senso che essa non è semplice celebrazione commemorativa. L'azione cultuale è invero l'accadimento divino stesso nel suo perenne ricompimento.

Terzo grado: il mito come parola, conformemente al significato originario del termine.

Che il Divino voglia manifestarsi nella parola, questo è l'evento massimo del mito. E come gli atteggiamenti, le azioni e le creazioni cultuali [di cui abbiamo parlato] sono essi stessi mito, cosí anche il discorso sacro è la manifestazione diretta della figura divina e della sua potenza.

Il fatto che tale figura sia simile all'umana ha costituito già nell'antichità uno scandalo per i misconoscitori del mito e scandalo continua ad essere per i suoi misconoscitori di oggi. Si taccia il mito di irrazionalità e non ci si accorge da quali irrazionali premesse si muova. Anche quando si ritenga che il Divino debba, in e per sé, pensarsi come incorporeo, può, se ha da rivelarsi all'uomo, non assumere aspetto umano? Il pensare che la Divinità si faccia

incontro all'uomo con volto umano non è superstizione, è piuttosto l'aver presente il sigillo che serve a contraddistinguere l'autenticità di ogni possibile rivelazione.

Cosí dunque, riassumendo, si configurano i due momenti costitutivi del mito, l'azione e la parola, il culto e il mito (inteso qui in senso stretto): nel culto è l'uomo che si innalza al Divino, vive e agisce in comunione con gli Dei; nel mito è il Divino che scende e si fa umano.

PARTE PRIMA

Perché gli Dei dell'Olimpo splendono di luce perenne e sempre nuova?

All'inizio del capitolo introduttivo ci eravamo chiesti: a che è dovuto lo strano fatto che i Greci, nei quali riconosciamo i fondatori e i maestri della cultura occidentale, non trovano credito ed ascolto per quanto riguarda la loro religione? perché mai le loro opere d'arte, di filosofia e di scienza rappresentano per noi un vertice [nella sfera del valore] e la significanza dei loro Dei e dei loro culti è invece pari a zero?

Si deve però, a questo punto, precisare che ciò è vero, sí, ma solo fin che si ferma l'attenzione a come stanno al riguardo le cose nel campo della cultura filosofica, delle confessioni religiose, della scienza della religione. Un'altra, opposta, domanda s'impone pertanto qui: Perché gli Dei olimpici non hanno ancora oggi perduto la loro autorità?

In realtà è di loro che parliamo, quando non banalmente parliamo del mondo e dell'esistenza. Apollo, Dioniso, Afrodite, Ermes ecc. continuano ad essere per noi figure luminose, inesauribilmente significanti, malgrado cristianesimo e scientismo illuministico. E per quanto possa esser lontano da noi il credere veramente in essi, non per questo il loro sguardo sublime cessa di colpirci, quando, staccati dalla quotidianità, ci solleviamo alla sfera in cui dimorano le figure divine. Perché non parliamo altrettanto di Iside e Osiride, di Indra e Varuna, di Ahuramazda e Ahriman, di Wotan, Donar e Freya?

Si risponderà che ciò dipende dalla nostra tradizione umanistica. Ma tale tradizione non avrebbe potuto perorare la causa degli Dei olimpici con tanta forza ed efficacia — non si deve dimenticare che ben un millennio e mezzo è trascorso da che furon chiusi i loro templi —, se a testimoniare in loro favore, nonostante ogni condanna, non stesse la loro intrinseca essenza.

Ma che è mai questa loro essenza perché potesse — dopo che la grecità era tramontata — sempre ancora riemergere e splendere fra popoli d'altra lingua, d'altra religione e d'altra concezione del mondo? Al modo che dice Goethe nel suo *Epilog zu Schillers Glocke (Epilogo alla "Campana" di Schiller):*

> Splende dinanzi a noi, dileguando come cometa,
> infinita luce alla propria luce giungendo.

Gli Dei greci non hanno bisogno dell'autorità di una rivelazione

Gli Dei greci si staccano nettamente da quelli dell'Oriente, perché, a differenza di questi, non si volgono a noi parlando direttamente di se stessi. Non meraviglia pertanto se, non ai primi, bensí a questi ultimi solitamente si guarda, quando si tratta di elaborare una concezione del Divino (il notissimo *Das Heilige* di Rudolf Otto ne è testimonianza). È osservazione certo non nuova, ad esempio, che una autotestimonianza divina, quale quella, a noi cosí familiare, che inizia con le parole: «Io sono ...» sarebbe impensabile in bocca a un Dio greco.

Gli Dei greci non parlano di se stessi. *Apollo* di Delfi — al quale per secoli e secoli, dai paesi piú diversi, anche non greci, continuarono ad accorrere, in cerca di consiglio, pellegrini delle piú svariate condizioni, dal re al mendicante — nulla ha mai rivelato del suo essere e del suo volere, né mai ha preteso per sé una venerazione preferenziale. Torna in proposito alla mente una significativa affermazione di Schelling: «Proprio per questo — egli dice — Dio è il grande beato, come lo chiama Pindaro, perché i suoi pensieri sono volti continuamente a ciò che è fuori di lui, alla sua creazione. Lui solo non ha nulla da fare con se stesso, perché è a priori sicuro e certo del suo essere» (*Deduktion der Prinzipien der positiven Philosophie,* S.W. II 4,352).

Nessun dogma dichiara, in nome di questi Dei, l'idea che se ne deve avere, l'atteggiamento loro nei confronti dell'uomo o il debito dell'uomo nei confronti loro. Nessun libro sacro determina che cosa si debba incondizionatamente sapere o credere. Ognuno può pensare degli Dei a modo suo: basta solo non si sottragga al tributo d'onore voluto dalla tradizione.

Gli Dei greci non hanno dunque bisogno dell'autorità di una rivelazione del tipo di quella cui si richiamano altre religioni. Essi testimoniano se stessi in tutto quel che è e accade, e ciò con tale evidenza che, nei secoli di grandezza, se si eccettuano pochi casi, non esiste incredulità. Quanta diversità dai tempi moderni! Omero, il piú realistico di tutti i poeti (è ciò che lo fa sempre attuale,

anche a distanza di millenni), sa dire — in relazione a ogni accadimento importante — quale Dio vi sia presente e operante, e gli uomini, di cui racconta, sanno con certezza che — come essi dicono — "Dio" o "un Dio" ne è la causa segreta. Nel mondo omerico non c'è infatti accadimento in cui gli Dei non intervengano, non siano anzi attori nel senso piú proprio della parola.

Ma di contro a questa onnipresenza partecipe e sovranamente attiva — carattere di cui torna facile e gradito prender atto —, sta qualcosa con essa difficilmente conciliabile, qualcosa che contrasta il corrente sentire religioso, che appare anzi un vero e proprio scandalo. Tra tutto quello che può dirsi intorno a questi Dei non c'è infatti cosa piú certa di questa: che essi vivono nella pace di una suprema beatitudine, incuranti della felicità e della sofferenza del mondo. Sta in questo il tratto piú tipico del loro esser divini ed è proprio nella celeste lievità, nella calma beatitudine che spira dalle loro figure che sta il potere letificante e liberante che gli Dei greci ancora posseggono.

Le Muse

Donde venne ai Greci questa conoscenza degli Dei, dal momento che essi non ebbero né un Mosè né uno Zaratustra?

La verità è che anch'essi ricevettero un annuncio, che pienamente merita il nome di rivelazione: un annuncio divino quale nessun altro popolo ebbe. Questo non parlava della maestà di un Creatore del mondo, di un Legislatore, di un Salvatore; parlava di ciò che *è:* quel che *è,* cosí com'è, significhi esso gioia o dolore per l'uomo, testimonia della presenza del Divino e della sua magnificenza e beatitudine.

Questa illuminazione venne da una Divinità particolare, dalla *Musa,* o dalle Muse (al plurale), perché le Muse sono una e molte insieme. La Musa è una figura unica e incomparabile: nessun altro popolo ne conobbe l'uguale. Il suo nome — il solo nome di Divinità che sia entrato in tutte le lingue europee — si è, insieme con i suoi derivati ("musica", ecc.), cosí naturalizzato nella nostra cultura che corriamo il pericolo di interpretarlo secondo i nostri [moderni] canoni estetici e artistici. Ma sarebbe fraintendimento gravissimo. La Musa è la Dea che annuncia la verità nel senso piú alto

della parola. I cantori e i poeti, i vati, chiamano se stessi i suoi "servitori" (πρόπολοι), "seguaci" (θεράποντες) o "profeti" (προφῆται) e tributano loro religiosa venerazione e culto. Pindaro, rivolgendosi alle Muse, le chiama "Madri" (*Nem. 3*). Questi toccati dalla grazia hanno chiara coscienza di non aver diritto all'orgoglioso titolo di "creatori"; sanno d'essere soltanto *ascoltatori,* poiché è la Dea stessa colei che canta. Questo lo dice già il verso con cui si apre l'*Iliade:*

Canta, o Dea, l'ira del pelide Achille

e piú e piú volte lo ri-testimonia la grande poesia. Un esempio di particolare bellezza si trova in Alcmane, il poeta corale del settimo secolo a.C. (*Fr. 10*). Dopo che s'è levato il coro delle fanciulle, per il cui canto ha invocato l'aiuto della Musa, in rapimento estatico il poeta esclama:

Canta la Musa, la sirena dalla chiara voce.

Le Muse hanno un posto altissimo, anzi unico, nella gerarchia divina. Son dette figlie di Zeus, nate da Mnemosine, la Dea della memoria; ma ciò non è tutto, ché ad esse, e ad esse soltanto, è riservato portare, come il padre stesso degli Dei, l'appellativo di *olimpiche,* appellativo col quale si solevano onorare sí gli Dei in genere, ma — almeno originariamente — nessun Dio in particolare, fatta appunto eccezione per Zeus e per le Muse.

Ma ancor piú importante per capire che cosa siano le Muse e quale compito loro competa, è quanto apprendiamo dal celebre Inno a Zeus di Pindaro. L'Inno è andato perduto, ma, per quanto riguarda il contenuto, ci è, almeno in parte, ben noto. Vi si narrava come Zeus, quand'ebbe compiuto l'ordinamento del mondo, chiedesse agli Dei, immersi in muto stupore, se ancora mancasse qualcosa alla perfezione. E quelli risposero che una cosa ancora mancava: una voce divina che annunciasse e celebrasse quella magnificenza. E cosí lo pregarono di procreare le Muse.

Il significato ontologico che il mito greco attribuí al canto e al linguaggio in generale non trova riscontro in nessun altro luogo.

L'essere del mondo giunge a compimento nel canto e nella parola. Gli è costitutivo il non potersi non manifestare: e il non poterlo se non come divino e per annuncio divino.

Nel canto che le Muse vengono cantando risuona la verità del Tutto come realtà pregna del Divino. Quella Verità emerge dal profondo e riluce, rivelando, anche nella tenebra e nel dolore, l'eterna magnificenza e la serenità del Divino.

Ciò che è essenziale e grande esige d'esser cantato

Cosí giunse ai Greci il messaggio del Divino; cosí ad essi fu dato esperire il Divino: non come quel che categoricamente comanda ed esige, non come salvezza terrena e ultraterrena, bensí come l'Eterno che non conforta e rasserena con promesse, ma per il fatto stesso che *è*. È lo spirito del canto che rivela la natura degli Dei, poiché il canto è, nella sua essenza profonda, la loro voce. L'uomo quindi, in quanto partecipe del canto, può — seppure entro i limiti connessi all'umano — partecipare del Divino. Ciò che il canto solleva nel proprio regno sacro appartiene all'Eterno, il che significa: all'intemporale e al divino.

Ha costituito sempre ragione di stupore il fatto che, in Omero, gli uomini possano trovare conforto, nella sofferenza piú profonda, al pensiero che il loro destino risuonerà un giorno nel canto. In un passo dell'*Odissea* (8,579) si dice che la guerra di Troia con tutti i suoi lutti e le sue rovine doveva accadere per divenire canto per le generazioni future. Quanto tutto questo suoni incomprensibile all'uomo moderno lo rivela il giudizio di Nietzsche (*Menschliches, Allzumenschliches,* II, 189). Nietzsche chiama "orribile" questo pensiero, e tale è infatti, quando lo si intenda come egli lo intende: nel senso cioè che la sofferenza doveva piombare con tutto il suo peso sugli uomini perché «non mancasse materia al poeta». Non diversamente si espresse Jacob Burckhardt. Ma ci può essere idea piú antitetica allo spirito greco di questa: che il poeta abbia bisogno di una "materia" per il suo canto, e che questa — come dice espressamente Nietzsche — gli debba esser "procurata" con terribile crudeltà dagli Dei? Il canto delle Muse è la voce divina che si leva dall'essenza stessa del mondo. Sua sostanza è l'essenziale, è il grande. «Poiché ciò che è comune scende all'Orco senza risonanza» (Schiller).

Se lo spirito del canto già non fosse stato presente nel profondo di quel soffrire, nessun Omero ne avrebbe potuto far tema di can-

to. L'essenziale e il grande esige d'esser cantato, cosí come, secondo il mito greco, l'essere del mondo, per rivelarsi compiutamente nella sua verità, chiedeva il canto delle Muse.

Ciò che i versi dell'*Odissea* sopra ricordati dicono sul destino degli eroi della guerra troiana lo ascoltiamo nell'*Iliade* (6,357) dalla bocca stessa di Elena, là dove lamenta la sventura che ha colpito lei e Paride: ciò accadde — ella dice — perché un giorno entrambi divenissimo canto. Ma non diversamente suonano le parole, fiere e solenni, che qualche secolo dopo, un poeta tragico pone sulle labbra di Ecuba. Troia è caduta, e la regina sta per essere trascinata lontano, là dove l'attende la misera condizione di schiava. Troia — ella dice — fu, sopra ogni altra città, in odio agli Dei, e inutili furono i sacrifici che loro offrimmo; ma se la Divinità non ci avesse gettato cosí a fondo nel dolore,

> spariremmo senza eco, senza traccia,
> e non saremmo canto presso i venturi
> (Euripide, *Troadi,* 1240 segg.).

Nonostante tutto ciò che è accaduto, Ecuba è *consolata* in quanto sa che il proprio dolore con tutta la sua interiore grandezza appartiene alla sfera dell'eterno, dove dimorano gli Dei: il suo umano dolore, forse ancor piú che le sue umane gioie.

È questo il senso di ciò che Hölderlin dice della tragedia di Sofocle:

> Molti invano tentarono di dire gioiosamente l'essenza della gioia:
> qui finalmente essa a me si rivela, qui nel dolore.

Gli Dei consolano per il fatto stesso che sono e grazie a quello che sono

Ma piú forte è la consolazione, quando accade che gli Dei stessi si facciano direttamente incontro all'uomo: essi non toccati dal dolore. Ma gli Dei consolano non tanto per quel che donano o promettono, quanto per il fatto che *sono,* e grazie a quello che sono.

Questo miracolo — che tale può ben dirsi — non lo si riscontra solo presso gli antichi Greci, ma costituisce in questi un tratto fondamentale della loro religiosità, che getta luce sull'intero loro mo-

do di sentire e vedere. Per l'uomo che si è elevato a un tale sentire nulla è piú confortante che il sapere che gli eternamente beati *sono:* sapere questo è già un esser partecipi — l'*umano* esser partecipi — della beatitudine divina.

Una testimonianza potente ne è Ippolito nella omonima tragedia di Euripide.

Il giovane, dal cuore puro, che non conosce felicità piú alta che l'esser vicino alla vergine Dea Artemide, viene presentato proprio sotto questo aspetto di amore e dedizione religiosi. Egli non può vedere l'Immortale, ma ne sente la voce, ne avverte la presenza. Nulla ha da attendersi da lei: nessun dono, nessuna promessa. Neppure di fronte alla spaventosa catastrofe, nella quale lo sta precipitando il suo disprezzo per Afrodite, viene da lei cenno di protezione. Eppure, quando con le membra spezzate è ormai prossimo alla morte, egli avverte d'improvviso la sua vicinanza e una luce divina invade l'anima di lui già semiavvolta dalla notte:

O soffio di fragranza divina! Pur in tale stato
avverto la tua presenza e provo sollievo.
È qui presso la Dea Artemide?

Artemide Sí, o infelice, lo è, quella che tra gli Dei piú ti ha caro.
Ippolito Vedi, o Signora, in che stato mi trovo?
Artemide Lo vedo, ma ai miei occhi non sono consentite lacrime.

E, come la morte si avvicina, ella deve prendere commiato da lui.

Artemide Addio! Non mi è permesso vedere pallore di morti,
né contaminare l'occhio con l'ultimo respiro dei morenti;
e già ti vedo vicino alla fine.

Ippolito sa che nessuna ombra di morte può scendere sulla beatitudine degli Olimpi.

Ippolito Tu t'allontani. Anche a te addio, o vergine beata.
Dalla lunga consuetudine che ci uní tu senza pena ti stacchi.

Ella lo deve lasciare, e s'allontana come il sole alla sera. Ma una luminosità resta nell'anima di Ippolito. Come potrebbe egli desiderare ch'ella fosse diversa, non fosse la Dea che si dilegua beata, luminosa come l'etere, non toccata da umano dolore, quella ap-

punto che egli ha amato, quella cui ha consacrato la propria vita?

Dalla lunga consuetudine tu senza pena ti stacchi.

dice Ippolito e non c'è amarezza nelle sue parole.

La lontananza remota e beata degli Dei

Tali son dunque gli Dei, quegli Dei che Omero chiama ῥεῖα ζώοντες (*Il.* 6,138: *Od.*4,805; 5,122). Il loro vivere è "lieve", immune cioè da fatica e da affanni, come il canto che da essi trae il respiro, come la melodia che, serena o triste, è comunque sempre qualcosa di agile, festivo ed etereo.

Sulla chiusa dell'*Iliade* vediamo l'irruente Achille e il vecchio Priamo, il re della città nemica, che ha osato andarlo a cercare segretamente di notte, piangere insieme sull'atroce destino che li ha privati entrambi dell'essere loro più caro; ma a un tratto Achille esorta a por fine ai lamenti che, comunque, non risvegliano i morti. «Questo hanno — infatti — stabilito gli Dei per i miseri mortali: che vivessero negli affanni; ma essi nessun dolore li tocca» (*Il.* 24,525-6).

Diranno le Muse, cantando nell'Olimpo per diletto degli Immortali, questa stessa cosa? È quanto si legge nell'*Inno omerico ad Apollo* (190 sgg.). Le Muse cantano «dell'eterna felicità degli Dei e della miseria degli uomini ... stolti ed inermi». Quello che l'*Hyperion* di Hölderlin canta con l'intonazione piú dolorosa risuona nell'Olimpo canto festoso:

Camminate nella luce
per morbide vie, Geni felici;
aliti divini d'aria luminosa
leggeri vi toccano
come dita d'artista
corde sacre.

Fuori del Fato
come neonato che dorme
respirano gli Immortali:
puro e protetto
in una gemma inavvertita
fiorisce eterno il loro spirito,

e gli occhi felici
splendono d'una calma
chiarità senza fine.

Ma a noi non è dato
riposare in un luogo,
dileguano, precipitano
i mortali dolenti, da una
all'altra delle ore, ciecamente,
come acqua di scoglio
in scoglio negli anni
giú nell'ignoto.

(trad. E. Mandruzzato)

Già il primo canto dell'*Iliade* contrappone, con impressionante evidenza, al destino umano la felicità degli Dei. Il canto inizia con la terribile sventura che s'abbatte sull'accampamento dei Greci e con la conseguente contesa dei capi, fonte di inenarrabili lutti, e termina con la visione della festa degli Dei. Risa, suono di cetra e canto riempiono intero il giorno; venuta la sera, si ritirano a riposare nelle loro dimore. Soltanto il Padre degli Dei non trova sonno, ché l'inquieta il pensiero di come attuare la promessa fatta a Teti di precipitare i Greci in rovina.

Quando la preoccupazione per gli umani, per un attimo, come nube fugace, minaccia di offuscare quella serenità, essa viene presto dispersa. Allo scontento di Era per la promessa fatta da Zeus a Teti — promessa che significa, in terra, sventura per i suoi protetti — Efesto (*Il.* 1,573) fa osservare quanto brutto sarebbe se Zeus e lei venissero a discordia a causa dei mortali e le feste dell'Olimpo ne fossero cosí turbate. Sorridendo allora la regina del cielo prende la coppa dalle mani del figlio. [Uguali nel senso], ma piú energiche e severe nel tono, sono le parole di Apollo a Poseidone, quando questi, che parteggia per i Greci, sfida a battaglia lui, che protegge i Troiani. «Non certo mi diresti assennato se combattessi con te per dei mortali, per amor di quella misera stirpe, che, simile alle foglie, ora germoglia rigogliosa e poco dopo, esanime, si dissolve» (*Il.* 21,462).

Cosí anche il luogo in cui dimorano questi Beati è elevato, tale che nessuna bufera terrestre lo raggiunge.

E detto cosí se ne andò, Atena occhio azzurro,
verso l'Olimpo, dov'è, dicon, la sede sempre serena dei numi:
non da venti è squassata, mai dalla pioggia
è bagnata, non cade la neve, ma l'etere sempre
si stende privo di nubi, candida scorre la luce:
là il giorno intero godono i numi beati.

(*Od.* 6,41-6; Trad. R. Calzecchi Onesti)

Dovremmo dunque consentire con il superficiale giudizio corrente secondo cui questa sarebbe una concezione spaventevolmente indegna del Divino e del suo rapporto con l'umano?

I Greci possono convincerci del contrario.

Testimonianze di fede nel regno degli Dei dell'Olimpo

Friedrich Schiller non conobbe — secondo quanto egli stesso dichiara in una lettera a Wilhelm von Humboldt del 30 novembre 1795 — visione piú divina di quella del regno luminoso dell'Olimpo, né desiderio piú intenso di quello di poterlo tradurre in una rappresentazione poetica. Per questa si sentiva disposto a «raccogliere ancora una volta tutte le sue forze e quanto di etereo era nella sua natura, anche a rischio di restare letteralmente distrutto». «Pensi, caro amico, alla gioia di vedere annullato nella raffigurazione poetica tutto ciò che è mortale, alla gioia di non vedere altro che pura luce, pura libertà, pura creatività, nessuna ombra, nessun limite, piú nulla di tutto questo — mi vengono le vertigini quando penso a questa impresa, alla possibilità di realizzarla. Rappresentare una scena dell'Olimpo, oh, somma felicità!».

Anche all'uomo moderno — anche ad uno spirito della serietà e della nobiltà di uno Schiller — il regno degli Dei dell'Olimpo può dunque apparire come qualcosa di estremamente elevato. Per l'uomo greco però la visione omerica degli Dei era una verità talmente convincente che persino un Epicuro, nella cui visione materialistica del mondo non c'era spazio per l'azione divina, tenne tuttavia decisamente fermo all'esistenza degli Dei, e li pensò viventi una vita beata, libera da ogni travaglio. Ma non mancano certo testimonianze a dimostrare che non abbiamo da fare qui con un'idea ingenua di tempi primitivi, superata e accantonata poi col

maturare del pensiero. Avremo piuttosto ancora modo di vedere come quell'idea, trovasse, nell'età della tragedia, un radicale approfondimento.

Significativo è poi anche il fatto che l'arte figurativa sia giunta a intuire quell'idea nella sua forma piú pura soltanto nel periodo post-classico, dopo che s'era liberata dalla severità e solennità ieratica e poteva cosí ardire di rappresentare i ῥεῖα ζώοντες nella loro lontananza eterea e nella loro calma felicità.

È merito di G. Rodenwaldt ("Berliner Sitzungsberichte", 1943) l'aver richiamato l'attenzione su questo fatto di grandissima rilevanza.

Le generazioni precedenti avevano riconosciuto il Divino solo là dove Esseri superiori si fanno incontro all'uomo in atteggiamento di maestà e potenza. Ma un pregiudizio religioso aveva loro impedito di percepirlo, là dove essi, velati nello splendore della loro divinità, appaiono infinitamente lontani, e risultano nondimeno visibili all'occhio religioso che, alla vista della loro beatitudine eterna, si fa esso stesso beato. Dinanzi a questa immagine del Divino ogni critica dovrebbe tacere. Al suo confronto persino il solenne risulta ancora troppo umano.

Agile incede, cosí come su nubi, l'*Apollo Vaticano,* vittorioso, simile al sole nascente, troppo grande nella sua gloria per essere toccato da sdegno o da ira, spirante una nobiltà che trascende la santità stessa.

Goethe era ancora adolescente e nasceva Mozart (1756), quando Winckelmann, sostando nel Belvedere del Vaticano dinanzi a questa statua, vide Apollo cosí come l'aveva visto Omero e ne fu rapito. Il celebre inno, che ne nacque, trova la sua stesura definitiva nella *Geschichte der Kunst,* ma giova leggerlo nella sua forma originaria, quella che rende la prima impressione. «Se alla Divinità piacesse rivelarsi ai mortali in questa figura, tutto il mondo sarebbe in adorazione ai suoi piedi. L'indiano lontano da ogni luce di civiltà e i tetri abitatori di paesi su cui grava un inverno eterno riconoscerebbero in essa una natura superiore e desidererebbero venerare un'immagine che le assomigli; gli uomini dei tempi piú antichi ritroverebbero qui in tratti umani la Divinità del Sole» (*S. W.* hrsg. von Eiselein, XII, p. LXX).

Un altro inno a questo stesso Apollo — *"The Sun in human*

limbs array'd'' (Sole in figura umana) — veniva innalzato, oltre mezzo secolo dopo da Lord Byron (*Childe Harold,* 4,161).

Da Winckelmann l'entusiasmo si trasmise per tutta l'età dominata dai grandi spiriti. Poi venne il tempo — che giunge fino ai nostri giorni — nel quale si rise dell'entusiasmo di Winckelmann e di Goethe, convinti come si era di saperne di piú in fatto di religiosità autentica e d'essere meglio edotti riguardo alla grandezza artistica grazie al ritrovamento di opere dell'epoca arcaica e classica. Quel che è certo è che tali preziose scoperte non hanno suscitato nessun fervore di sentimenti, nessuna germinatività di pensieri, nessun innalzamento di sguardo, anche lontanamente paragonabili a quelli che aveva provocato in Winckelmann e Goethe la visione delle opere del periodo post-classico e tardo-antico. Quale distanza tra questo nuovo atteggiamento e quello di Winckelmann, quando parla nella lettera del 20 marzo 1756 dei suoi primi incontri con l'Apollo del Belvedere: «La descrizione dell'Apollo richiede lo stile piú elevato, esige che ci s'innalzi al di sopra di tutto ciò che è umano». E nella redazione ultima del suo inno (*Geschichte der Kunst,* XI, 3): «Di fronte a questo prodigio dell'arte dimentico ogni altra cosa e assumo io stesso un atteggiamento dignitoso per contemplare con dignità. Preso da venerazione il mio petto sembra dilatarsi e sollevarsi, come accade a quelli che vedo invasi dallo spirito profetico ... Depongo ai piedi di questa statua l'idea che ne ho data, come fanno con le corone coloro che, volendone cingere il capo delle Divinità, non riescono a raggiungerlo».

Per questo alto modo di sentire e di vedere c'è stata negli ultimi cent'anni una completa ottusità. La visione di Divinità viventi la festa di una vita immune da gravezza è parsa, cosí, nulla piú che un sogno poetico o una fiaba, bella, se si vuole, ma assolutamente futile dal punto di vista religioso. E non venne in mente che quella visione, quanto meno era conforme al sentire religioso moderno, tanto piú doveva farsi oggetto di meditazione, dato quel che essa aveva significato per i Greci, come le ricordate testimonianze, a partire da Omero, inequivocabilmente documentano.

Là dove dimorano le Muse, dove albergano cioè voci divine e melodie d'Olimpo, là non c'è posto per lamento terreno, cosí come suona l'ammonimento di Saffo alla propria figlia in lutto (*Fr.* 109):

poi che nella casa, dove si servon le Muse,
non è consentito il lamento, né esso a noi si conviene.

Nell'*Iliade* (24,90) Teti ha ritegno a recarsi tra gli Dei dell'Olimpo, perché in profonda tristezza a causa del proprio figlio Achille.

Nel periodo post-omerico questa intangibilità [ultima alla cura e al dolore] degli Olimpi viene ancor piú accentuata. In Omero Apollo, ad esempio, non esita a stare vicino ad un morto e a proteggerne il cadavere, ma nella tragedia risulta essergli vietato ogni contatto con la morte. Nell'*Alcesti* di Euripide egli deve lasciare la casa del diletto Admeto il giorno in cui la di lui nobile sposa Alcesti deve morire, e ciò perché «nessuna contaminazione lo colga» (v. 22). E cosí Artemide, nell'*Ippolito* dello stesso Euripide — già l'abbiamo visto —, prende commiato dal suo prediletto morente dicendo:

Addio! non mi è permesso vedere pallore di morti,
né contaminare l'occhio con l'ultimo respiro dei morenti.

All'uomo moderno, di formazione cristiana, riesce incomprensibile possa esserci devozione per simili Divinità. Egli è abituato infatti a collocare l'Essere divino tanto piú in alto quanto maggiore è l'aiuto che questo gli promette nelle calamità terrene. Come potrebbe quindi riconoscere un Dio non disposto a prenderlo per mano nel passo ultimo e piú temuto? Ma non s'è visto come anche in quella che Schiller considerava la visione piú alta del Divino tali preoccupazioni fossero ignorate?

Né, del resto, è da credere che la morte segni per l'uomo il venir meno di ogni presenza divina e la pura caduta nel vuoto. Su Pindaro ci son giunte, come è noto, dall'antichità preziose testimonianze di suoi incontri con figure di Dei. Vuole una di queste che a lui, poco prima della morte, apparisse Persefone. A lei sola tra gli Dei — gli avrebbe detto — non aveva ancora dedicato un canto, ma l'avrebbe fatto, non appena giunto a lei. Come morí, una vecchia sua parente l'avrebbe poi visto in sogno e l'avrebbe udito cantare un inno alla regina dei morti (Pausania, 9,23,3).

La onnipresenza degli Dei

Quanto siamo venuti fin qui dicendo non mette in luce che uno degli aspetti sotto cui la Divinità si rivela nell'antica religione greca.

La lontananza beata non escude, negli Dei, il tratto che del Divino è a noi piú familiare, l'*onnipresenza.* Al contrario: si tratta anzi di una presenza cosí immediata e avvertibile quale non ci è dato trovare in nessuna delle religioni antiche.

E questo è il paradosso stupefacente e perennemente degno di meditazione dell'antica religione greca: i Lontani e Beati sono i sempre Vicini, gli Onnioperanti; i sempre Vicini sono i Lontani e Beati. L'una cosa non è senza l'altra. Solo la lontananza irraggiungibile fa della vicinanza ciò che essa è.

Apollo, che alla fine del primo canto dell'*Iliade* suona la lira nel festoso splendore dell'Olimpo, è lo stesso che, invocato dal suo sacerdote gravemente offeso, era sceso, «simile alla notte», dal cielo per colpire con le sue frecce mortali per nove giorni e nove notti l'accampamento greco. Hera, che sorride al figlio Efesto quando questi le porge la coppa esortandola a dimenticare il destino dei mortali ed a unirsi al giubilo dei Celesti, è la stessa che, nella contesa dei re, quando l'irato Achille sta per estrarre la spada contro Agamennone, invia Atena «perché ama entrambi e d'entrambi ha cura». Achille, arso d'ira, già sta sfoderando la spada, ed ecco Atena toccarlo alle spalle sí che egli si volge e il suo sguardo incontra gli occhi fiammeggianti della Dea che l'ammonisce a trattenersi. E l'irruente eroe obbedisce. È il lampeggiare di un attimo. Nessun altro ha visto la Dea.

Gli Dei sono dunque presenti ovunque accada, si faccia o patisca, qualcosa di decisivo. Il lettore dell'*Iliade* e dell'*Odissea* sa che niente accade, niente riesce o fallisce, nessun pensiero importante viene concepito, nessuna decisione presa, senza che intervengano gli Dei. Nella maggior parte dei casi quel che l'interessato sa è solo che "un Dio" (o "la potenza divina") è intervenuto, anche se non mancano casi in cui l'esperienza assume il carattere di incontro tra persona e Persona, e il Dio ha un volto e un nome preciso (testimone dell'incontro è però, nel caso, sempre solo l'interessato, nessun altro all'infuori di lui).

Una consapevolezza cosí viva che non c'è cosa né evento non pervasi da un Dio, un senso religioso cosí vigile e intenso, che non consente di parlare di un accadimento di qualche rilievo senza che ci si ricordi della Divinità in questo operante, non ha l'eguale in nessun altro luogo del mondo; e non ci si può meravigliare del fatto che quelli che non esitarono a pronunciare un giudizio cosí sprezzante sugli Dei omerici non siano almeno rimasti impressionati di fronte alla singolarità di questo rapporto col Divino, sentendo il bisogno di prenderne atto.

Quanto siamo venuti dicendo non mette ancora sufficientemente in rilievo tutta la singolarità di questo onnipresente agire degli Dei. Certo che la Divinità sia e operi in ogni luogo e momento l'afferma anche — sul piano dogmatico — la religione moderna: ma alla perentorietà del dogma non corrisponde una uguale decisività del sentire, ché, diversamente da Omero, noi non avvertiamo ovunque e sempre l'operante presenza della Divinità. Va, del resto, ben oltre il nostro consueto modo di pensare l'idea che, di ogni azione importante, la Divinità sia non già solo l'iniziatrice, bensí l'autrice nel vero e proprio senso della parola. Per quanto strano possa sembrare, questo e non altro è il modo di vedere di Omero. Come le Muse non sono le semplici ispiratrici, ma là dove si canta e si poeta sono esse stesse — già l'abbiamo visto — quelle che cantano e poetano, cosí anche nel campo dell'azione gli Dei non sono semplicemente quelli che provocano la decisione e danno forza e successo: gli Dei sono essi i veri attori. L'esplicita dichiarazione di questo non è certo frequente, ma non manca ed è inequivocabile. All'inizio della lotta decisiva tra Achille e Ettore — quella che conclude l'intera azione bellica dell'*Iliade* — Achille, nella coscienza orgogliosa della sua forza, non dice: «Non c'è piú per te possibilità di scampo, perché ora la mia lancia ti colpirà a morte»; dice invece: «Tosto ti abbatterà Pallade Atena con la mia lancia» (*Il.*, 22,270). Poco prima (v. 214) questa stessa Dea era apparsa ad Achille e, usando significativamente il "noi", aveva detto: «Noi ora vinceremo Ettore e riporteremo grande gloria». Come questa cooperazione, anzi, piú esattamente, questa eliminazione di ciò che è personalmente suo, non mortifichi nell'eroe l'alto sentimento di sé, ma al contrario lo rafforzi, è punto su cui dovremo tornare.

Ma anche in situazioni d'altro genere l'agire umano è propria-

mente un atto divino. Precisamente là dove noi poniamo l'accento sulla decisione personale dell'uomo, considerando questa il momento fondamentale, Omero vede l'apparire di un Dio. Un esempio particolarmente illuminante è il sopra ricordato passo di Achille e Atena (*Il.* 1,188 sgg.). Il racconto della vicenda pare all'inizio del tutto conforme al modo di vedere che starebbe a base del nostro raccontare: «L'offesa fattagli da Agammenone colpí Achille con dolore selvaggio», e «il suo cuore ondeggiava tra due opposti impulsi: estrarre la spada, disperdere l'adunanza e uccidere l'offensore o dominare la propria ira e raffrenare l'impeto. Mentre egli queste cose agitava nell'animo e già stava per estrarre la spada dal fodero, ecco che ...». Noi proseguiremmo: ... vinse la ragione e il pensiero che avrebbe ottenuto soddisfazione maggiore per l'onta ricevuta, trattenendosi da un atto avventato. Che tale fosse l'esito del tempestoso ondeggiamento sarebbe parso agli ascoltatori del tutto normale. Quando infatti un uomo sottomette alla riflessione razionale il proprio oscillare tra autodominio e impulsività, pochi dubbi restano su quale sarà la sua decisione. Ma una decisione non c'è ancora stata. Ora, ecco come essa avvenne: «... Venne Atena dal cielo ... ristette dietro a lui e l'afferrò per la bionda chioma; stupito egli si volse e subito riconobbe Pallade Atena, poi che potentemente splendevano i suoi occhi». La decisione, che noi attribuiamo alla personale libertà del volere, accade qui in virtú dell'apparire di una Divinità.

La vita quale noi l'esperiamo e la vita quale si riflette nei documenti della religione greca antica. Decisione per obbedienza alla legge e decisione per suggerimento veniente da figure esemplari

Dicendo che, a differenza di Omero, noi consideriamo la decisione un atto personale e libero, intendiamo riferirci soltanto alla concezione divenuta *communis opinio* ad opera della teologia e della filosofia, non già alla nostra esperienza di fatto. Il filologo e lo storico non possono non riconoscere che in Omero di tale libera decisione non è traccia; pensano però che nel periodo post-omerico essa non possa in qualche modo non apparire, riuscendo

a loro avviso inconcepibile che i Greci non si siano a un certo punto accorti di una cosa di tale importanza. Si sono cosí venute cercando e trovando nei tragici, soprattutto in Eschilo, testimonianze in tal senso — testimonianze per vero, piú che problematiche —, e non ci si è chiesti se quel concetto fosse conciliabile con l'atteggiamento di fondo dello spirito greco. Ma non era, del resto, un'ingenuità il considerare la libertà personale del volere come fatto di tale perentoria evidenza, che mai i Greci avrebbero potuto mancare di fermarvi l'attenzione, quando essa resta anche per noi uno dei problemi piú controversi e ognuno sa quanti pensatori, nell'età moderna, l'abbiano decisamente negata? Appena occorre ricordare, per limitarci a un nome solo, Lutero e il suo *De servo arbitrio,* irata risposta al *De libero arbitrio* di Erasmo. Ma lasciamo da parte le teorie religiose e filosofiche e chiediamoci con seria franchezza che cosa ci dice la nostra effettiva esperienza; vedremo allora che questa parla in modo assai meno difforme dalle testimonianze greche antiche di quel che generalmente si pensa.

Noi crediamo di agire o — secondo lo schema kantiano — in base alla legge morale, o, comunque, in base a principi: in ogni caso, per obbedienza a qualcosa che ci vincola. Ora, certo non mancano persone che agiscono per senso di obbligazione; in linea generale però noi non agiamo, sottostando a leggi, bensí seguendo in fedeltà e amore figure esemplari. Cosí quel che in Omero accade ad Achille, potremmo benissimo — in base alla nostra propria esperienza — raccontarlo in termini come questi: Egli era incerto se lanciarsi sull'Atride o dominarsi; e, mentre ancora ondeggiava, un'immagine di comportamento sennato e nobile (forse nella figura di una persona sacra) apparve alla sua anima, e tale era la forza di illuminazione emanante da quell'immagine che ogni personale decidere era ormai superfluo.

Gli Dei si manifestano nei moti dell'animo umano

L'episodio omerico di Achille e Atena permette di riconoscere con rara chiarezza il modo e la natura dell'intervento degli Dei. Ma la convinzione che non solo ogni forma del potere e del riuscire viene dagli Dei, ma che gli stessi pensieri e le stesse decisioni dell'uomo sono opera loro, si palesa, in Omero e nei suoi sucesso-

ri, ovunque in modo inequivocabile. Gli Dei si rivelano dunque non solo nei fenomeni della natura e negli avvenimenti in cui si concreta l'umano destino, bensí anche nei moti interiori dell'uomo, in ciò che ne determina il comportamento e l'azione. Nel mondo popolato di Dei l'uomo greco, per trovare l'origine dei propri impulsi e delle proprie responsabilità, non guarda all'interno di se stesso, ma guarda all'essere nella sua vastità, e, là dove noi parliamo di disposizione interiore e di volontà, sempre incontra la realtà vivente di un Dio. Gli psicologi, prigionieri dell'angustia della loro concezione [astratta e acosmica] dell'esistenza, ne traggono la stolida conclusione che l'uomo di allora non aveva ancora scoperto le profondità della sua vita interiore. Ma la verità è che l'esperienza viva dell'oggettività, degli Dei che portano in sé la totalità dell'essere, lo salvaguardava da quel narcisismo pericoloso e infausto che nel nostro tempo si è persino oggettivato in scienza. Di qui l'atteggiamento non solo di Omero, ma di tutti i grandi spiriti della Grecia.

Nel mondo proprio dell'uomo greco le forze che dominano la vita umana e che noi conosciamo come disposizioni dell'animo, inclinazioni, entusiasmi, sono figure dell'essere, di natura divina, che, come tali, non hanno solo da fare con l'uomo, ma, infinite ed eterne, dominano la terra e il cosmo: Afrodite (l'incanto d'amore), Eros (la forza dell'amore e della procreazione); Aidôs (il delicato pudore), Eris (la discordia) ecc.. I moti dell'anima non sono che l'afferramento da parte di queste forze eterne, che, sotto figura divina, sono ovunque operose. Lo stesso Eros, che afferra l'uomo, è una delle potenze e figure originarie del cosmo, come palesa l'inizio della *Teogonia* di Esiodo e innumerevoli altre testimonianze confermano. Lo stesso o qualcosa di analogo vale anche per le altre figure divine.

Anche le disposizioni e i comportamenti morali sono qui "realtà", vale a dire qualcosa che ha da fare non con la soggettività del sentire e del volere, ma con l'oggettività del comprendere e del sapere. In Omero non si dice che uno ha un retto modo di sentire o nutre sentimenti di amicizia, ma che "sa" il giusto, "conosce" l'amicizia. Giustizia, rettitudine, moralità ecc. possono perciò sempre apparire con lo splendore di reali figure divine. Quantunque ci sia impossibile consentire con tale modo di vedere, esso non

è in fondo estraneo neppure a noi. È un fatto che anche noi parliamo di fede, amore, giustizia come di geni celesti, e questo non certo solo per attaccamento ad una tradizione antica. Si dice — sconsideratamente — trattarsi di personificazioni, e non ci si avvede che anche nella nostra esperienza c'è ben piú di quello di cui siamo soliti prender coscienza. Nel mondo religioso della grecità antica l'esperienza dell'essere nella sua oggettività e nella sua essenzialità era ancora cosí potente che all'illusoria autonomia dell'animo umano restava ancora preclusa la parola.

La peculiare concezione greca della moralità

La conoscenza del divino e del vero, cui il Greco si rifà [nel suo vivere e nel suo agire], può essere offuscata. È l'accecamento di cui tanto si parla in Omero e nei Tragici. Anch'esso proviene dagli Dei. Neppure qui sussiste autonomia e libertà nel senso che noi diamo a queste parole. Chi sbaglia non lo fa per volontà cattiva. Questa non esiste affatto per il Greco, che non dispone anzi neppure di un termine per indicare ciò che noi chiamiamo "volere", "volontà". Tutta la teoria della volontà buona o cattiva si basa, fino a Kant, sulla concezione, per nulla affatto greca, che i principi morali siano comandi che esigono sottomissione e obbedienza. Per l'uomo greco essi sono invece, come già si è detto, realtà e verità, la cui esistenza e consistenza è indisgiungibile dal contesto cosmico, non diversamente di quella delle "regole" che conferiscono ordine alla natura elementare e che noi — con espressione legata a un modo di pensare nient'affatto greco — chiamiamo leggi. Perciò essi [i principi morali] sono in sé e per sé, e non per l'aggiunta di altro elemento, salutari e giovevoli. Socrate può cosí — nello spirito della concezione originaria — insegnare, con fermezza, che il cosiddetto bene è sempre utile, non perché corrisponda ai desideri personali, ma perché è, nell'ordine naturale delle cose, il giusto. La formula autentica non suona: «buono è ciò che porta utilità», bensí: «è nell'essenza stessa del bene di non poter essere se non utile».

La nostra etica, che riconduce tutto alla volontà e alla sua presunta libertà, pensa che chi manca moralmente non voglia vedere il bene, e ne cerca il motivo nel suo atteggiamenro interiore. Per

l'uomo greco anche qui si tratta di un decreto degli Dei, del segno che essi guardano con disfavore qualcuno. Lasciano che lo scellerato sbagli: un'azione sconsiderata lo porta alla rovina.

L'oratore Licurgo nel suo famoso Discorso contro un traditore della patria — traditore condotto alla fine dalla sua stessa sventatezza nelle mani della giustizia —, dice (92): «La prima cosa che gli Dei fanno al malvagio è di fuorviarne la mente». E cita alcuni versi, a noi non altrimenti noti:

> Poi che, quando l'ira degli Dei vuol perdere qualcuno,
> questa è la prima cosa che fanno: tolgono al suo spirito
> la nobiltà del pensare e questo pervertono,
> sí che nulla sa del suo errare.

Ma essi, che tutto hanno in loro potere, sanno anche quando uno spirito nobile deve cadere nell'errore o nella colpa, soffrire o andare in rovina. Il coro, cosí carico del senso del destino, dell'*Antigone* termina con queste parole (620 sgg.):

> Un saggio fu colui che pronunziò
> questo motto famoso: il male sembra
> un bene all'uomo quando un Dio gli vuole
> oscurare la mente: allora è breve
> il tempo che precede la rovina.
>
> (Trad. E. Cetrangolo)

Gli *Scolii a Sofocle* riportano, in relazione a questo passo, la sentenza:

> Quando Dio vuol rovinare l'uomo,
> per prima cosa gli turba la mente.

Certamente ciò non toglie la responsabilità dell'uomo, che deve espiare, cioè assumere su di sé tutte le conseguenze. È infatti lui a operare. Ma il rimorso e l'autocondanna, come se tutta la colpa fosse da attribuire alla malvagità del suo personale volere, gli sono risparmiati. Comunque si interpreti la natura e il grado della compartecipazione dell'uomo — questo permane alla fine sempre un insolubile enigma —, decisivo resta sempre l'intervento delle potenze superumane.

Nell'*Agamennone* di Eschilo, Clitennestra si vanta con raccapricciante orgoglio dell'assassinio che lei, con le sue stesse mani, ha consumato. Ma poi, quando il coro nomina il supremo degli Dei, Zeus, ai cui decreti anche questo orrore è da riportare, ella dichiara che l'assassinio di Agamennone non è stato in verità opera sua: l'antico genio vendicatore che veglia sulla casa scellerata [degli Atridi] ha preso la sua figura e, sotto di questa, ha compiuto il delitto (v. 1497 sgg.). E il coro, pur ponendo l'accento sulla sua colpa, deve convenire che l'orrido demone ha conpartecipato all'azione. Elena, che fuggendo con Paride ha provocato la guerra di Troia con i suoi immani eccidi, si dice sí, nell'*Odissea* (4,145), "svergognata" (κυνῶπις); sa però anche che è stata la Dea Afrodite a precipitarla nella sventura (v. 261). Cosí anche nell'*Iliade,* di fronte a Ettore, rivolge a se stessa i rimproveri piú amari, concludendo però che sono stati gli Dei, che è stato Zeus stesso a volere quanto è accaduto (*Il.* 6,343 sgg.). Avrebbe potuto dire con le parole del coro famoso dell'*Antigone,* là dove si parla di Eros e Afrodite:

> Anche l'animo giusto
> tu sai rendere ingiusto
> e condurlo a rovina;
> crudele hai sollevato
> questo assalto di voci
> fra uomini legati
> dal sangue. Ma trionfa
> il chiarore degli occhi
> della bramata vergine,
> la bellezza ch'è simile
> alle leggi supreme
> per sua potenza. È questo
> il trastullo invincibile
> di Afrodite divina.

(Trad. E. Cetrangolo)

Parole simili suonano molto preoccupanti alla nostra etica del libero personale volere. Già nell'antichità, del resto, l'autodifesa di Elena parve scandalosa. Nelle *Troiane* di Euripide (988), Ecuba ribatte: «[Mio figlio era di una bellezza sovrana] e fu l'animo tuo

che, vedendolo, diventò Afrodite. Tutte le follie gli uomini chiamano Afrodite».

Quale pericolo per la morale — viene a noi fatto di pensare —, quando il colpevole può ascrivere la colpa agli Dei invece di battersi il petto!

Ma lasciamo di chiederci come stiano oggettivamente le cose nei riguardi del problema [libertà umana - intervento divino] e poniamoci invece questa domanda: non c'era per caso piú umiltà e religiosità in quel non presumersi padrone assoluto del proprio comportamento? Non c'è nell'apparente umiltà dell'autocondanna un orgoglio smisurato, quell'orgoglio che i Greci avrebbero chiamato ὕβρις? I Greci. Ma forse che un Lutero — aggiungo io — avrebbe pensato diversamente?

Noi non possiamo in verità affermare che i Greci del periodo arcaico e classico vivessero meno moralmente di quel che viviamo noi con i nostri concetti di bene e male, di personale libertà del volere. Vero è piuttosto che quell'affisare lo sguardo agli Dei sollevava l'animo dell'uomo greco al di sopra della volgarità; e, quando quell'uomo cadeva vittima di una Dea quale Afrodite, c'era pur sempre grandezza nell'errore di cui aveva da portare le conseguenze; ciò che sa di meschinità e di vizio, come pure l'aspetto deteriormente demoniaco del male, gli erano ignoti.

In modo anche piú deciso di Elena si esprime Agammenone, quando si riconcilia con Achille, la cui ira per l'onta da lui ricevuta aveva portato i Greci sull'orlo della rovina. Quante volte — egli dice — sono stato biasimato dagli Achei, ma non mia è la colpa, bensí di Zeus e della Moira e della Erinni che vaga nell'oscurità: essi, quel giorno, nell'assemblea, mi gettarono nel cuore il selvaggio spirito dell'accecamento (ἄτη) ...; ma che potevo fare? Tutto è opera di un Dio: di Ate, la figlia di Zeus che incute sgomento.

In ogni azione importante dell'uomo agisce un Dio

Di fronte a una visione come la greca, in cui la vicinanza della Divinità appare cosí immediata e decisiva, il nostro concetto di libertà e illibertà perde senso. In realtà non si può dire che l'uomo omerico non sia libero. Da dire è piuttosto che solo nella presenza del Dio egli acquista la certezza gioiosa della propria forza, della

propria capacità, di se stesso. Alto sentire di sé e consapevolezza della vicinanza divina sono tutt'uno. Quando Achille — come abbiamo visto — indica Atena come la vera autrice della sua prodezza e dichiara che sarà lei ad uccidere con la sua [di lui, Achille] spada l'avversario, il suo orgoglio non è inferiore a quello di un eroe del *Nibelungenlied,* che niente sa nel suo agire di presenze divine. L'uomo greco, nei momenti decisivi, viene, per cosí dire, assunto entro il Divino, ovvero il Dio gli è cosí presso che egli avverte l'agire divino come suo proprio e viceversa. Di qui il fatto che non sfugge all'attento lettore di Omero e che desta a tutta prima sorpresa: il fatto che nei suoi poemi mai si parla di atti di ringraziamento alla Divinità, e che gli eroi, cui pur la Divinità è sempre vicina (si pensi ad Atena nei confronti di Achille e di Ulisse) mai pensano di dedicarle un particolare segno di venerazione.

Ma, anche là dove la presenza di un Dio significa fatale offuscamento, di rado si ode un'invettiva quale quella di Achille ad Apollo nella scena iniziale del canto XXII dell'*Iliade.* Apollo, che vuol lasciar tempo ai Troiani di trarsi in salvo, ha assunto agli occhi di Achille, che inesorabile l'incalza, la figura di un nemico e lo ha cosí allontanato dalla mischia. Alla fine, quando i Troiani si sono ormai riparati entro le mura della città, gli si dà a conoscere con parole ironiche; allora l'ingannato lancia l'invettiva piú amara contro il Dio, che scompare senza dir parola. Ma Ettore, al quale Atena ha giocato uno scherzo crudele, non s'adira con la Dea: riconosce soltanto che gli Dei hanno decretato la sua rovina (*Il.* 22,209 sgg.). Dopo che la fatale bilancia di Zeus aveva annunciato la sua morte, Atena era apparsa, a lui che angosciato fuggiva davanti ad Achille, nella figura amica di Deifobo, offrendosi di affrontare insieme con lui la forsennata violenza del suo avversario. Ma, quando, iniziata la lotta, Ettore si volge a cercare il compagno, questi è scomparso. Allora Ettore dice tra sé (v. 297):

> Ahi! Davvero gli Dei mi chiamano a morte.
> Credevo d'aver accanto il forte Deifobo:
> ma è fra le mura, Atena m'ha teso un inganno.
> M'è accanto la mala morte, non è piú lontana,
> non è evitabile ormai ...
>
> (Trad. R. Calzecchi Onesti)

Egli sa che cosí hanno stabilito Zeus e Apollo, gli Dei che fino a quel momento l'avevano protetto.

Si stenta a crederlo, ma sul comportamento di Atena nei confronti di Ettore nient'altro ancora si sa dire se non che è immorale e indegno di una Dea. Piú utile sarebbe chiedersi: che cosa sarebbe accaduto, se ella non avesse — cosí come fece — ingannato l'eroe, dal momento che la sua morte era ormai inevitabile? Apollo — che aveva continuato a infondergli vigore, perché potesse sfuggire all'inseguitore, piú forte di lui — come il suo destino apparve deciso, l'aveva abbandonato; nella sua fuga, Ettore sarebbe stato ormai in breve raggiunto da Achille e da lui ucciso. La sua morte sarebbe stata ingloriosa. L'inganno divino salva il suo onore di eroe. Quando di tale inganno s'accorge, ecco le sue parole (*Il.*, 17,197 sgg.):

> ... Ormai m'ha raggiunto la Moira.
> Ebbene, non senza lotta, non senza gloria morrò,
> ma avendo compiuto qualcosa di grande, che anche i futuri
> lo sappiano.
>
> (Trad. it. R. Calzecchi-Onesti)

Non s'adira con la Dea, pur subito capendo esser lei l'autrice dell'inganno.

Anche attraverso l'inganno gli Dei possono mostrare all'uomo degno la loro bontà. Poco prima (*Il.*, 17,197 sgg.) Zeus, pensoso di fronte alla smodata baldanza dell'eroe dimentico di quanto la morte gli fosse vicina, aveva deciso di donargli un ultimo fulgore di grandezza, compenso al destino che gli vietava di tornare, da questa battaglia, alla sua casa. Gli sarebbe stato consentito cosí di attingere una vetta dell'umana esistenza prima di scendere alla morte.

È in questo spirito che Goethe, di fronte alla morte di Winckelmann, là dove altri trovavano solo ragione di compianto, poteva parlare di sorte felice. Egli «era salito tra i beati dal vertice della vita, sottratto ai viventi da breve spavento, da breve soffrire». La morte toccata in sorte a Winckelmann — doveva purtroppo in seguito cadere anche nelle mani di psicologi romanzieri — è in punti fondamentali cosí vicina a quella dell'Ettore omerico che non possiamo fare a meno di confrontare il modo come a noi appare col

modo con cui l'avrebbe raccontata Omero.

Dopo un soggiorno di piú di dieci anni a Roma doveva realizzarsi finalmente per Winckelmann il desiderio di rivedere la patria, di riabbracciare i numerosi amici cui era legato. La sua fama si era nel frattempo estesa in tutta Europa ed egli avrebbe potuto rimetter piede, con gioioso orgoglio, sul suolo del paese che aveva lasciato quand'era ancora scrittore pressoché sconosciuto. Le lettere, da lui scritte prima della partenza, non accennano a questo; lasciano però trasparire una traboccante, gioiosa impazienza di stringere finalmente tra le braccia i molti che ama e stima. Egli ha infatti sacrificato il sogno, a lungo vagheggiato, di un viaggio in Grecia allo struggente desiderio della patria e degli amici. Cosí egli viaggia col cuore in tumulto verso la meta agognata. Ma già alla prima sosta in Germania lo assale una oscura tristezza che diventa tanto piú opprimente quanto piú egli cerca di contrastarla, e questa irrazionalmente lo forza a invertire d'improvviso la direzione del viaggio, portandolo dove lo attende la mano che gli darà la morte.

Chi riesce a rivivere in sé questi sconcertanti avvenimenti non può sottrarsi al pensiero del destino. Vedere con qualche chiarezza e capire ci è qui certamente impossibile. Ma non è difficile immaginare come Omero avrebbe raccontato queste cose. Anche qui, come nel caso di Ettore, Zeus avrebbe probabilmente alzato la bilancia, e questa avrebbe annunciato che il momento della rovina era giunto; e come Ettore, ingannato da una falsa figura, cadde preda del destino, cosí anche qui il poeta greco avrebbe saputo dare un nome al Dio che aveva oscurato l'animo di Winckelmann infondendogli quell'unico desiderio di correre là dove il destino lo doveva raggiungere. E pure qui avrebbe mostrato come è bello che la Divinità consenta all'uomo, ormai preteso dal destino, di attingere "la vetta dell'umana esistenza", prima di chiamarlo alla morte.

Ci siamo a lungo soffermati su questo parallelo, perché è un esempio di ciò che tanto ci piacerebbe riuscire a dimostrare in queste pagine: che l'esperienza religiosa dei Greci è piú vicina alla nostra di quanto non si pensi.

Anche Agammenone, di cui già abbiamo detto come attribuisse a Zeus l'intera colpa del suo errore cosí gravido di sventura (*Il.*, 19,86 sgg.), non muove accusa al Dio, ma dice (v. 137): «Dal momento che caddi nell'accecamento e Zeus mi tolse la mente, son pronto a fare la massima ammenda». È egli avvilito? Può dirsi che è pentito? Avvertire nelle sue parole qualcosa di simile significherebbe fraintendere nel modo piú totale la coscienza morale e religiosa dei Greci dell'età classica. Per quanto forte possa essere il rammarico per l'errore e per quanto gravi le conseguenze da sopportare, l'uomo non ne resta sopraffatto, quando si sa nelle mani della Divinità. Anziché condurlo sulla pericolosa via dell'autoaccusa e dell'autodisprezzo, il riconoscimento dell'errore lo nobilita con la certezza del Divino e gli serba intatta la grandezza d'animo per imprese coraggiose in unione con gli Dei della luce.

Il Divino garantisce cosí all'uomo, anche nella colpa, la sicurezza. E la cosa piú confortante è che questi, dalla sua umana insufficienza, può guarare al Dio come a quello cui è dato d'essere compiutamente ciò che a nessun mortale è concesso di essere. Cosí Ippolito, come abbiamo sentito, guarda, morente, ad Artemide. La vergine Dea può, nell'orgogliosa coscienza della propria illibatezza, guardare sprezzantemente la sua antagonista Afrodite. Non cosí Ippolito, che, avendo negato reverenza ad Afrodite, e avendo — con lo sdegnoso orgoglio della propria innocenza — offeso e spinto a morte Fedra, malata d'amore, deve invece soccombere. Ma il soffio celeste della sua Dea non manca di confortarlo anche nella morte. Che ella sia, e sia in eterno, è quanto basta. Il Divino rimane: egli può pertanto andarsene senza angoscia; può — conchiuso il "fuggevole canto della vita" (Hölderlin) — sparire nel Divino. Non importa se il suo io apparterrà ormai solo al regno di ciò che è stato.

L'Antigone sofoclea, che per "pietà" ha violato la legge dello Stato — un "delitto santo", com'ella dice (v. 74) — deve, del suo atto, assumere su di sé, senza pietà, le conseguenze, cioè la morte. Da questa niente e nessuno la può sottrarre: neppure gli Dei. Eppure bastava un attimo perché Creonte, accortosi finalmente della dissennatezza del proprio agire, giungesse ancora in tempo per li-

berarla! Ella deve rispondere della sua azione, portare a compimento il proprio destino, che è insieme un destino dovuto alla maledizione che pesa sulla sua casa. Una specie di martirio dunque — ma senza il conforto di una ricompensa nell'aldilà —. La sua speranza è un'altra. Spera di essere giustificata, laggiú, nel regno delle ombre; spera di vedere confermata (v. 925 sgg.) la giustezza della sua azione, cioè l'eterna santità delle leggi non scritte, alle quali si richiamava (v. 454 sgg.). E ciò basta. La fama della sua azione (da lei prevista: v. 504) e il permanere inviolato del Divino consentirà a lei la quiete eterna nel mistero del regno dei morti.

I morti e l'oltretomba

La concezione omerica di un Ade, nel quale i morti vagano come ombre vane, e, quando per un attimo si ridestano alla coscienza, lamentano la perduta luce del sole, è parsa innaturale; si è anzi giunti a dire che gli uomini i quali vivevano in questa fede non potevano — anche senza esserne coscienti — non anelare ad una rivelazione redentrice: questa, di fatto, sarebbe poi giunta con le religioni misteriche e le dottrine orfico-pitagoriche. Ma non si può dimenticare che quella fede è rimasta la fede greca per eccellenza e che la si ritrova intatta e salda nei Tragici non meno che in Omero. Né essa può dirsi un'arbitraria innovazione degli antichi Greci, ché, al contrario, appartiene ai pensieri piú antichi dell'umanità. Come in Omero, anche nei primitivi si ritrova, non meno ferma, l'idea che lo spirito del trapassato è qualcosa di simile a un'ombra smemorata. Ciò non impedisce che lo si tema e lo si onori, che in certi momenti lo si creda presente, che gli si attribuisca una forza misteriosa. La fede nei morti è infatti per natura piena di contraddizioni, e tale rimane anche quando il dogma o la speculazione filosofica le hanno conferito una figura precisa.

Anche in Omero si trova — di contro alla concezione (concezione che emerge in piú luoghi, ma piú ampiamente e particolareggiatamente nella *Nekyia* dell'*Odissea*) che pensa lo spirito del trapassato come ombra priva di forza e di coscienza — una concezione del tutto diversa, che soltanto alla nostra logica appare inconciliabile con la prima.

Come già ha rilevato Erwin Rohde in *Psyche,* anche l'*Iliade* (Libro 23) conosce una cerimonia funebre pomposa, con sacrifici, che stanno a dimostrare come il morto sia una figura potente e degna di religioso rispetto. Che il defunto anche nell'Ade prenda parte alle vicende della terra ed esiga i doni dovutigli risulta inequivocabilmente chiaro, quando Achille, nell'atto in cui restituisce il cadavere di Ettore, prega Patroclo, che è già nell'Ade, di non adirarsi e gli promette la parte che gli è dovuta del ricco riscatto (*Il.,* 24,591 sgg.).

Il significato che le offerte sacrificali ai defunti hanno avuto nel periodo pre e post-omerico è cosa nota. I morti non solo continuano ad essere, ma sono di gran lunga superiori ai viventi. Come per gli Dei, l'appellativo loro riservato è: "i piú potenti" (κρείττονες).

Per quanto riguarda l'altra concezione — il morto come ombra — la grecità omerica ha dato a questo pensiero originario il significato piú profondo, facendolo cosí capace di reggere per sé solo.

I morti sono sí soltanto ombre, ma non per questo non sono. Essi hanno un loro proprio modo d'essere e possono perfino — si pensi alle visioni impressionanti della Nekyia nell'*Odissea* — destarsi per qualche attimo, riprendendo coscienza e parola, non però possibilità di azione. Non si tratta di una prosecuzione della vita, perché, quello proprio dei morti, è l'*essere dell'essere stato.* I Greci hanno capito che l'*essere stato* è esso stesso *essere* nel senso vero e proprio della parola, e l'aver capito questo è una delle loro grandi intuizioni. Com'è proprio di ogni intuizione autentica, pure questa può testimoniare ancora oggi la sua verità. Chi non ha avvertito — sia pur solo in un fuggevole moto del sentimento — come i morti s'abbeverino del sangue dei viventi e possano improvvisamente essere desti?

Mai all'eterno mistero dei morti si è guardato con occhio insieme piú spregiudicato e pio, con animo piú fermo e tranquillo. Ed è significativo il fatto che il pensiero omerico è ritornato tra noi nel passo goethiano della discesa di Faust alle Madri, cui:

> ... cingono il capo
> della vita le immagini, mobili, senza vita.
> Quel che una volta fu nella splendida luce

si muove là; [ché] vuol essere eterno.

(vv. 6429-6432 - Trad. F. Fortini)

Sono i morti stessi che chiedono d'essere accolti nel regno delle ombre e d'essere totalmente liberi dal legame con il mondo della vita. Nell'*Iliade* (23,65 sgg.) appare in sogno ad Achille l'amico morto, «cosí com'era stato, con i suoi occhi, la sua voce, le sue vesti», e lo prega di dargli presto sepoltura perché possa andare finalmente nell'aldilà con gli altri trapassati, e gli porge per l'ultima volta la mano. È senza dubbio in questo desiderio [creduto] proprio del morto, non già — come pensa Erwin Rohde — nella paura di fronte a lui, che va fondalmentalmente cercata l'origine dell'uso della cremazione. Presso tutti i popoli e in tutti i tempi si ritrova infatti l'idea che, finché il cadavere non ne sia scomparso, resta preclusa al morto quella totale dipartita cui ardentemente anela.

L'Ade non è luogo di castigo o di premio. Le stesse raffigurazioni dei tormenti di Tizio, Tantalo e Sisifo (*Od.* 11,576 sgg.) — di cui si credette di poter contestare la paternità omerica — sono immagini non tanto di espiazione, quanto piuttosto di tragico destino. Certo, quando si è detto che i morti esistono come ombre, che il loro è l'*essere dell'essere stato,* quando si è parlato della loro dimora e del modo del loro dimorarvi, ancora non s'è detto tutto quello che è da dire; un'altra possibilità esiste infatti per alcuni eletti, il cui essere non si esaurisce nell'*essere dell'essere stato,* come testimonia l'ultimo incontro che Odisseo fa nell'Ade (*Od.* 11,601 sgg.). Ercole appare a Odisseo nell'Ade esattamente quale fu sulla terra; totalmente rivolto al passato, gli parla delle fatiche e delle sofferenze di cui fu piena la sua vita. Ma questa è solo la sua parvenza (εἴδωλον). *Lui (*αὐτός) — dice esplicitamente il poeta — gode lassú, tra gli Dei immortali, un'esistenza beata.

L'aperto e composto riconoscimento del mistero della morte che si ritrova in Omero non è la sola né l'ultima testimonianza del senso di sicurezza che il Divino dava all'uomo greco. Con quale calma questi guardasse al mistero della morte, consentono di capirlo le numerose raffigurazioni tombali del quinto e quarto secolo a.C. giunte fino a noi. Una pensosa meraviglia afferra chi le contempla: non c'è in esse segno alcuno di terrore, ma neppure

traccia di speranza fondata su una precisa fede ultraterrena. La vita che è stata, essa sola, è presente, in calma solenne, raccolta nella figura; e ancora oggi sentiamo la quiete eterna che intorno vi spira. Ma anche il legame che permane con i superstiti vi trova espressione nel gesto amorevole del porger la mano.

L'elevarsi dell'uomo alla verità del mito

Il Divino, che dà all'uomo greco la certezza di non essere indifeso, non è il "totalmente Altro", in cui riparano coloro per i quali la realtà del mondo, di Dio o del Divino, non porta in sé ombra di presenza. È, piuttosto, proprio ciò che ci circonda, ciò in cui viviamo e respiriamo, ciò che ci afferra, facendosi figura nella chiarità dei nostri sensi e del nostro spirito. Esso è onnipresente. Tutte le cose e tutti gli eventi ne parlano nella grande ora in cui parlano di sé. Ma non ne parlano come di un Creatore e Signore, bensí come dell'Essere eterno che in essi si manifesta facendosi figura. Il Divino splende da ogni attimo vivente: nella gloria ineffabile della sua luce anche il destino piú triste è sublime. Esso trascende sempre le cose, gli eventi, gli attimi nei quali si rivela la sua presenza. È la figura di tutte le figure, sostanza vivente, che mai nega all'uomo, che sa e voglia esser tale, l'incontro e la parola. Fra tutti gli esseri viventi l'uomo è il solo per natura capace di percepire "figure", il solo destinato a questo. Di qui, da tale sua specifica natura e destinazione, il rapporto che lo lega alle figure dèll'essere, alla loro gerarchia fino alla figura del Divino.

Vista in questa prospettiva, l'esperienza religiosa ha un volto totalmente diverso — anzi, piú esattamente: ha un volto — contrariamente all'opinione che vuole che «il sentire sia tutto», che «il nome sia suono e fumo, che vela lo splendore del cielo», come dice Faust a Margherita (*Faust,* vv. 3456-58).

Il valore del "nome" fu ben capito da Hölderlin: è col e nel nome che la Divinità si rivela come figura, facendosi visibile all'*occhio* dello spirito.

Goethe stesso, del resto, scriveva a Jacobi: «Tu parli di fede, io do grande importanza al vedere». E Hölderlin fa dire dalla messaggera divina alla vergine "Germania":

Oh! *nomina,* figlia della sacra terra,
Finalmente la madre. Croscian le acque alla rupe
E le tempeste nel bosco e al *nome* suo
Risuona su dall'antico il Divino che è tramontato.

(Traduzione G. Vigolo)

L'opinione oggi dominante è che l'esperienza del Divino sia possibile solo in una misteriosa commozione in virtú della quale l'assolutamente invisibile e impensabile si farebbe attingibile all'anima sul piano dell'immediatezza del vissuto. E ci lasciamo dar da credere che questo, mai altro da questo, è stato da sempre il modo di accesso all'autentica esperienza del Divino (cfr. R. Otto, *Das Heilige* e altri scritti), mentre il mito con l'antropomorfismo che ne impronta figure e narrazioni significherebbe solo perdita di interiorità e di verità.

In realtà la mistica compare solo nelle epoche in cui vien meno la vicinanza del Divino e l'insicurezza prende il sopravvento, in quella situazione, cioè, che Nietzsche caratterizza con le amare parole: «Quando scetticismo e aspirazione trascendente si accoppiano, nasce la mistica» (*Aphorismen aus der Zarathustrazeit* 117).

Il cosiddetto "antropomorfismo" ha costituito da sempre una delle obiezioni capitali contro l'antica religione greca. Questa non si limita a presentare gli Dei in figura umana, ma attribuisce loro azioni e imprese cosí simili a quelle degli uomini che già i pensatori antichi ne traevano scandalo. Si sa con quale asprezza Socrate e Platone si esprimessero nei confronti di alcuni miti antichissimi, il cui senso originario essi non erano certamente in grado di capire meglio di noi uomini d'oggi. Con particolare soddisfazione si suole ripetere il detto del poeta-filosofo Senofane: «Se buoi e cavalli avessero mani e potessero disegnare, rappresenterebbero gli Dei come buoi e come cavalli» (*Diels*[6], *I,* 132). Che insensatezza! Se buoi e cavalli avessero mani e sapesero disegnare — il che è assurdo — sarebbero uomini e, come tali, chiamati a fare tutto ciò che gli uomini sono chiamati a fare.

Tale concezione dell' "antropomorfismo" lascia trasparire uno strano disprezzo per la figura fisica dell'uomo. Strano, se si pensa che in tale figura trova rivelazione e immagine ciò che eleva l'uomo al di sopra di tutti gli altri esseri viventi, e che — come in tutti i tempi si è creduto — lo avvicina alla Divinità cosí da farlo capace

d'essere, come felicemente fu detto, un colloquio con Dio. In questo senso religioso i popoli antichi (cfr., per es. Ovidio, *Metam.* I,82 sgg.) concordano con la *Genesi* nel dire che l'uomo è fatto a immagine di Dio.

L' "antropomorfismo" non significa pertanto avvilimento del Divino, bensí elevazione dell'uomo. Goethe l'ha visto con grande chiarezza. Nel saggio *Myrons Kuh (La Vacca di Mirone)* si legge: «L'aspirazione dei Greci è di divinizzare l'uomo, non di umanizzare il Divino. Si tratta qui di teomorfismo, non di antropomorfismo!». E nel saggio su *Winckelmann,* riferendosi alla famosa statua di *Zeus* in Olimpia — quella statua che ancora nei secoli della tarda antichità continuò ad essere per ogni Greco fonte di religiosa commozione ed elevazione —: «Dio s'era fatto uomo, per elevare l'uomo a Dio».

Questa è la *verità* del *mito!* Qui il battito del suo cuore. Ogni diverso discorso, dotto o men dotto, che si faccia su di esso, risulta irrilevante. Il mito è piú originario e piú antico di ogni mistica intuizione interiore, la quale mai ci sarebbe stata, se il mito non l'avesse preceduta.

In capo alla quarta parte della sua autobiografia Goethe ha posto il sorprendente motto: *Nemo contra deum nisi deus ipse.* Si può sostituire il *contra* con il suo opposto e dire: *Nemo pro deo nisi deus ipse.*

Il Divino può parlare soltanto al Divino. Esso è dunque già nell'uomo, se l'uomo può avvertirlo. Vale qui ciò che Goethe, echeggiando un motivo greco, dice dell'occhio:

> Se l'occhio non fosse della natura del sole,
> mai potrebbe vedere il sole;
> se in noi non fosse il Divino,
> come potrebbe il Divino rapirci?

Ma tale rapimento per il Divino — per il Divino che già sempre inabita nell'uomo, anche nel caso questi non ne abbia riflessa coscienza — non è ancora un incontro, un rapporto con esso. Questo si realizza solo quando il Divino volge la parola all'uomo.

In questo evento si origina il colloquio dell'uomo con il Divino. Quanto piú intensa la Parola del Divino, tanto piú intensa la risposta; e, quanto piú intensa tale risposta, tanto piú voce e figura

dell'uomo assumeranno tratti divini. Ogni rivelazione autentica avviene grazie a un miracolo che si compie nella Divinità stessa: il miracolo del suo farsi umana. Solo cosí essa si fa vicina all'uomo e gli può parlare.

Voler eliminare il mito per sostituirlo con una esperienza che si presume piú pura, significa perdere la vicinanza di Dio.

L'eccellente Grönbech, parlando dei suoi Germani (*Kultur und Religion der Germanen,* II,169) scrive: «L'impegno [dell'Autore] è stato di rendere umani gli Dei, nel senso antico, profondo della parola, quello in cui l'accento batte sull'identificazione ...».

La sfera gioiosa dell'esistenza

Se il mito antico racconta talora sugli Dei cose che urtano il nostro sentire e che già risultavano ostiche ad Omero, la ragione sta nel fatto che il suo significato originario è precluso all'uomo contemporaneo, cosí come, del resto, già piú non era accessibile ad Omero. Certo non è il metro della rispettabilità borghese quello cui si ha da far riferimento di fronte a quelle figure. Valga qui solo un esempio. Come avremo in seguito occasione di vedere, anche il momento gioiosamente avventuroso dell'esistenza fatto di colpi che ora van bene ora van male, agile nella marioleria e nel furto, trova un posto tra gli Dei, facendosi figura in Ermes, e quale vastità e profondità in tal figura divina esso dischiude, quali meraviglie e preziosi misteri esso cela in sé.

Quel che di divino è in questa figura ben lo comprese Goethe. Nel passo piú bello della tragedia di Elena nella parte seconda del *Faust,* là dove la Forcide racconta delle strabilianti prodezze di Euforione, non appena nato, il coro, che conosce "dell'Ellade — le leggende antichissime — tesoro di Dei e d'Eroi", contrappone a quelle meraviglie altre ancora piú grandi: quelle di Ermes che, appena nato, sfugge alle mani delle sue custodi:

> Come la farfalla perfetta
> che dalla rigida crisalide
> spiegando l'ali agile si svincola
> e ardita e folle per l'etere vola

che il sole trapassa.
Sí ch'egli, di tutti il piú grande,
con le piú abili arti
dimostra di essere demone
sempre propizio
a ladri, a loschi e a chiunque
cerchi profitto per sé.

(vv.9657-67. Trad. Fortini)

A ognuno degli Dei ruba l'insegna piú preziosa; alla Dea dell'amore riesce addirittura a ghermire la cintura magica.

Goethe aveva capito la profondità divina di questo spirito della scaltrezza che guida ai tesori nascosti, anche a quelli del sapere; e la sua testimonianza vale ben piú che non l'ipocondriaca, presuntuosa condanna dei moralisti vecchi e nuovi.

Non è dunque il caso di preoccuparsi dei noti attacchi che i filosofi antichi mossero agli Dei di Omero.

Secondo la testimonianza di uno scrittore tardivo, Pitagora avrebbe raccontato di aver visto nell'Ade le anime di Omero e di Esiodo soffrire tormenti per quello che avevano detto degli Dei (Diog Laert, 8,21). E del filosofo-poeta Senofane (Diels, Fr.11) si loda il detto che Omero ed Esiodo avrebbero attribuito agli Dei tutto quello che tra gli uomini è considerato disonorante e riprovevole.

Ma Omero ha avuto ragione di tutti i suoi critici. Per ciò che concerne l'antichità, basta ricordare la celeberrima statua di Zeus in Olimpia, che Fidia creò ispirandosi ad Omero, e della quale ancora nei tardi secoli dell'evo antico si poteva dire che l'averla vista bastava a illuminare e avvivare un'intera esistenza. E quanto a Senofane, la giusta risposta è quella che, secondo quanto si racconta, gli fu un giorno data dal re Gerone. Lamentandosi il filosofo del fatto che, povero com'era, non era in grado di mantenere piú di due servi, quello gli rispose: "Ma Omero, che tu denigri, ne mantiene ancora, dopo la sua morte, un numero infinito!" (Plut.,*reg. apophth.* 175 C).

Un punto ancora merita un cenno.

Poeti di età piú tarda, per i quali non v'era argomento piú allettante che una storia d'amore, si sbizzarrirono a presentare il padre

degli Dei come volubile in amore, né migliore riguardo mostrarono per le altre Divinità: ma, quando si intenda il mito nella sua autenticità, ben altra è l'immagine che se ne ricava. Si pensi al mito di Zeus che scende a visitare Alcmena: esso, com'è noto, ha fornito ai commediografi, dall'antichità ad oggi, materia inesauribile per scene spassose e spinte; ma si veda la dignità che presenta nel racconto di Esiodo (*Sc.* 28 sgg.): Zeus decide di avere un figlio che sia di soccorso agli uomini nelle loro calamità e cosí si accende d'amore per Alcmena, e questa dà alla vita Eracle. Neppure la sua discesa dal cielo per unirsi alla figlia di Cadmo, Sèmele, va intesa come semplice avventura d'amore. Una donna mortale concepisce da lui il Dio che conforta e incanta, che soffre e muore, e deve bruciare nella fiamma del suo disvelato fulgore. Nessuno nei tempi moderni ha capito l'inesauribile significato di questo evento piú di Hölderlin, là dove, nell'inno *Wie wenn am Feiertage ... (Come quando nel giorno di festa ...* vv.50-3) canta:

> Cosí, come i poeti dicono,
> quando desiderò visibile il Dio,
> il suo fulmine cadde sulla casa di Sèmele
> e la divinamente colpita generò
> Dioniso sacro, frutto di tempesta.

(Trad. E. Mandruzzato)

Che cosa poi significhi il mito del Dio del cielo che sceglie Mnemosine per generare — conformemente al desiderio degli Dei — le Muse, già si è detto.

Né certo a disinvolte avventure erotiche pensavano quei nobili che a un'amore di Zeus facevano, con pio orgoglio, risalire l'origine della loro famiglia.

Dobbiamo dunque di nuovo imparare a vedere il Padre degli Dei, come anche le altre Divinità, con gli occhi di quelli che piú altamente li venerarono. Già gli antichi non mancarono di sottolineare la sublimità della scena del canto primo dell'*Iliade,* in cui Zeus nell'Olimpo esaudisce la preghiera di Teti e col cenno del capo scuote la montagna possente. Quanto alto si leva questo Dio sopra tutto il moralismo corrente tra gli uomini nel racconto della fine di Ettore (*Il.* 17,197 sgg.)! Caduto Patroclo, Ettore crede di poter vincere anche Achille, dove invece, come il morente annun-

cia, anche per lui è prossima la fine. Ma nell'ebrezza della vittoria Ettore non crede a quel presagio; è tanto tracotante che indossa l'armatura di Achille strappata a Patroclo e si lancia, rivestito di questa, nella battaglia. Un Dio, quale può immaginarlo il moralista, che altro avrebbe fatto qui se non biasimare la presunzione e la tracotanza dei figli dell'uomo? Ma Zeus ha pensieri piú grandi. Non si può allontanare il destino, ed Ettore piú non tornerà, da questa battaglia, ai suoi cari. Ma in compenso egli vivrà, ora, il suo attimo piú alto.

> Lo vide dunque in disparte Zeus che le nubi raduna
> armarsi con l'armi del Pelide divino,
> e scuotendo la testa parlò, volto al suo cuore:
> "Ah! infelice, tu non ti senti nel cuore la morte,
> che t'arriva vicino; tu vesti l'armi immortali
> d'un uomo forte, di cui tutti han terrore:
> e gli uccidesti il compagno buono e gagliardo,
> e l'armi non bellamente dal capo e dalle spalle
> rapisti; ebbene, ora ti voglio dare grande vittoria,
> compenso di questo, che al tuo ritorno dalla battaglia
> l'inclite armi del Pelide non avrà da te Andromaca".
>
> (*Il* 17,197-208. Tad. R. Calzecchi Onesti).

E si ricordino le parole di Eschilo nel primo Canto del Coro dell'*Agamennone* alla fine della grande preghiera a Zeus (v.182 segg.): "Le vie della saggezza Zeus aprí ai mortali, facendo valere la legge che sapere è soffrire[1]. Geme anche nel sonno, dinanzi al memore cuore, rimorso di colpe, e cosí agli uomini anche loro malgrado giunge saggezza; e questo è beneficio dei Numi che saldamente seggono al sacro timone del mondo". (Trad. Manara Valgimigli).

1. Int.: che via al sapere è il soffrire [N.d.T.]

Ritorniamo ora, a conclusione di questa parte, a quanto si era detto all'inizio.

Gli Dei greci, presenti ovunque qualcosa sia o accada o venga anche solo pensato o voluto, cosí partecipi da parere non i semplici promotori ma i veri e propri esecutori delle azioni umane, ebbene, questi Dei son detti da Omero ῥεῖα ζώοντες. Uno dei loro epiteti essenziali è quello di "beati", e quanto ricorrente la lode dello splendore eterno del loro esistere, alla cui serenità non c'è cura partecipe ad umano evento che giunga a recare offesa.

Ma non c'è qui una contraddizione? Come può un Dio riposare nella sua beatitudine assoluta e al tempo stesso prendersi cura di tutto?

Non ci si troverà qui per caso — come non pochi pensano — di fronte a una creazione del desiderio, a un bel sogno, nato in contrapposizione con la severità e la difficoltà della vita, come loro assoluta negazione? Il sogno della bellezza e della pace compiuta, in cui il desiderio nega l'inquietudine, la lotta, la disarmonia del reale?

La *bellezza* perfetta fu per i Greci, in tutti i tempi, il segno caratteristico del Divino.

È la bellezza soltanto un ideale umano? O è essa — come era convinzione dei Greci — elemento costitutivo dell'essere cosmico e, quindi, prima di tutto, della verità divina?

Friedrich Nietzsche pensava che la bellezza rappresentasse per i Greci una vittoria sull'infinitudine del dolore. Soltanto perché essi avevano indicibilmente sofferto la miseria dell'esistenza, era loro apparso il miracolo della bellezza. Quell'immagine serena, che — sulla scia di Winckelmann — i classicisti ancora serbavano del mondo greco, pareva a Nietzsche troppo ingenua. Era il famoso detto di Sileno secondo cui per gli uomini il meglio sarebbe non esser nati, quello — cosí egli pensava — che gli aveva consentito di guardare nell'anima dell'uomo greco piú a fondo di chiunque altro prima di lui.

La seconda metà del secolo scorso — quella che, vista dall'esterno, par cosí compiaciuta della sua fede nel progresso e

cosí soddisfatta di sé — risulta, quando la si guardi nel profondo interrogando i pensatori piú seri, un'età di radicale pessimismo. Anche sull'immagine del mondo greco non poteva pertanto non scendere l'ombra piú nera.

Oggi, dopo che quest'onda cupa è passata e abbiamo di nuovo imparato a vedere le opere greche con sguardo piú libero, possiamo dire che l'idea di Nietzsche, e degli altri che pensavano come lui, poggiava su un errore di fondo.

Qui non è traccia di lotte sofferte, di dolorosa lacerazione. Come "lieve" — secondo la parola di Omero — il vivere degli Dei, cosí immune da travaglio il germogliare e fiorire della bellezza e del divino nelle opere greche. Bellezza e divino non sono la visione che emerge nell'uomo dall'oscurità del suo desiderare e soffrire, bensí la rivelazione che proviene dall'essere delle cose e dalla loro verità.

"Il bello è un fenomeno originario", diceva Goethe a Eckermann (18 aprile 1827).

Lo psicologo, tutto teso all'interiorità, corre sempre il pericolo di perdere il mondo, di non piú percepire la voce dell'essere.

Fu proprio dei Greci avvertire il legame che unisce la bellezza con la verità e con il bene, con il bene inteso non come semplice valore morale, bensí — oggettivamente — come quello che si rivela nell'ordine eterno della natura e dell'esistenza.

Questo — riconoscere nella bellezza la verità, la pienezza dell'essere — non resta, per caso ancora, anche per noi, una possibilità e un compito?

Quando scrutiamo la natura, non c'è parte di essa, per minima che sia, in cui non splenda del suo gioioso splendore la "forma". Nella vita stessa dell'uomo è dato riconoscere il fondamentale significato del bello. Non parliamo forse di un *bel* sentimento, di una *bella* azione e, usando il termine "bello", non intendiamo forse dire qualcosa di piú che se usassimo il termine "buono"? Il linguaggio della natura è chiaro e non si lascia contraffare. La vera nobiltà di un'azione come di un sentimento parla nella bellezza del gesto, che è inimitabile e non si lascia confondere con l'attrazione esteriore di una movenza piacevole. Quanta bellezza nel gesto spontaneo del donare, del benedire, dell'amorevole comprendere, della nobile modestia, della purezza verginale. Quanto di-

versi l'espressione e il gesto dell'egoista, del gretto, dell'avaro, del malevolo, del violento!

Nella bontà genuina, come nella serenità ultima della fede religiosa autentica, la verità si rivela come bellezza. Anche un volto segnato dal dolore acquista una commovente bellezza, quando la sofferenza non fa l'uomo iroso, meschino, acido e maligno, ma, come per miracolo, nonostante tutta la sua gravezza, lo solleva col soffio dell'eterno.

Anche la tragedia greca, cosí consapevole dei tratti terribili della verità, cosí impietosa nel suo prospettarli all'uomo, fa anche emergere, da quella stessa verità, il riflesso gioioso. Dello stesso Sofocle che fa cantare al coro dell'*Edipo a Colono* le sconsolate parole di Sileno, Hölderlin poteva dire che in lui trovava espressione, "nel dolore", "l'essenza della gioia".

Quando dunque il Greco cerca e trova al fondo delle cose — significhino queste per l'uomo piacere o dolore — la "forma", la bellezza, la gioia eterna, non si tratta di una immaginazione del desiderio o di una costruzione della volontà, bensí di un vivente *sapere*.

Qui sta il *senso* di quell'evento che a lui solo, l'uomo greco, fu serbato: il rivelarsi degli Dei olimpici. Nella loro intatta serenità si rivela l'originario mistero divino dell'essere. La "levità" del loro vivere non toglie l'onnipresenza del loro agire e creare, cosí come, per contro, il dolore e la fatica che gravano sull'esistenza non restano eliminati per il fatto che l'essere sia, nella sua scaturigine ultima, levità, quiete, gioia.

Nonostante tutti gli affanni, declini o naufragi, l'esistenza riposa nell'Eterno, e l'Eterno qui sono gli Dei.

> passione e lotta
> sono pace eterna in Dio, il Signore.
>
> (Goethe, *Wenn im Unendlichen dasselbe,* Hamb. Ausg.I,367)

Per il Greco, come per Goethe, non è questo un articolo di fede, ma la piú profonda di tutte le esperienze: esperienza fatta con vigili sensi e chiarità di spirito. Winckelmann, che noi oggi — dopo lungo oblio, venuto meno quel pessimismo di cui s'è parlato — torniamo ad ascoltare, ben sapeva che perfezione e divino sono

quiete. Glielo avevano insegnato i Greci (cfr. *Geschichte der Kunst des Alterthums* 5,3, par.3 sgg.). "Create una bellezza greca — dice, rivolto agli artisti (lettera del 14 aprile 1761) — quale nessun occhio ancora ha veduto, e liberatela, se possibile, da ogni segno di passione che potrebbe turbare i tratti della bellezza. Sia essa, come la sapienza nata da Dio, immersa nel godimento della beatitudine, e si alzi su ali leggere fino alla quiete divina".

Winckelmann ha cosí colto l'immagine del Divino nello spirito greco, quell'immagine che lo stesso Epicuro aveva ancora tanto cara che non vi poté rinunciare a dispetto del suo rigido materialismo, anche se poi questo materialismo non gli permetteva di capire come proprio questi Dei, viventi nella quiete di una imperturbata beatitudine, fossero quelli che muovono l'accadere. Questo pareva a lui una contraddizione inaccettabile.

Ma, solo quando si conoscano gli Dei sotto l'aspetto della quiete beata, si comprende anche il modo del loro agire e creare. E, per contro: solo a chi comprenda questo agire e creare nel senso greco autentico si rivela anche la quiete beata degli Dei.

Di ciò, fra i moderni, ebbe — nella sua religiosità greca — massimamente coscienza Hölderlin. Dove egli parla di perfezione, di Divino, di bellezza divina, sempre ritorna, come contrassegno di questi, la quiete e il sereno sorriso.

PARTE SECONDA

Perché l'uomo greco ama i suoi Dei

Abbiamo visto che cosa gli Dei olimpici possano essere, e siano, per l'uomo; come gli donino calma e conforto negli affanni dell'esistenza terrena, e ciò non — o non sempre — operosamente soccorrendo o promettendo salvezza, bensì — sempre — per il fatto di essere e di essere quello che sono. Essi infatti, gli onnipresenti e operanti, sono i per essenza Beati, i non tocchi da cura, e testimoniano cosí che l'essere di quanto è è, nella sua radice ultima, quiete divina. Abbiamo visto anche come essi guidino, secondo un loro piano, la volontà dell'uomo, sí che lo stesso farsi cieco e colpevole di questo non accade senza il loro intervento, e come tuttavia essi non tolgano all'uomo la sua libertà, ma gli donino quella sicurezza nella quale soltanto la libertà vera può sussistere.

Perciò l'uomo greco ama i suoi Dei, quale che sia il loro agire nei suoi confronti, e, anche quando deve soccombere, trova conforto nel sollevare lo sguardo verso la loro eterna perfezione e beatitudine.

La beatitudine

Su questa beatitudine eterna degli Dei — rivelazione e testimonianza della quiete che sta al fondo di quanto è — giova aggiungere ancora una parola, affinché risulti meglio comprensibile la fondamentale differenza che — pur nell'affinità — intercorre fra la beatitudine e la bellezza proprie del Divino e la beatitudine e la bellezza possibili nella sfera del terrestre e dell'umano.

Di nessuna cosa terrena, di nessuna cosa umana si può dire che è in sé beata. La beatitudine non appartiene a nessun essere e a nessuna creazione, presi nella loro isolata individualità. Per questo Mörike chiude la bella lirica *Auf eine Lampe (Sopra una lampada)* con le parole:

> Una creazione artistica perfetta. Chi se ne avvede?
> Ma ciò che è bello pare beato in se stesso.

"Pare" — chi potrebbe dire: *è*?

La bellezza è un fenomeno o, come aveva detto Goethe, un "fenomeno originario". Ma la beatitudine splende a noi solo nell'in-

contro. Chi ama la riceve dall'amato e questo da quello, e cosí accade che l'uno può parere all'altro beato in se stesso. Solo dall'unità del reciproco rapporto di amante e amato sorge il regno di Afrodite e della bellezza che avvince (κάλλος). Poiché solo in questa unità del duplice l'essere del mondo si fa presente come vivente tutto e diviene pertanto specchio del Divino.

Soltanto il Divino, il Dio, può essere beato in e per se stesso: esso infatti appare sí come persona e sotto figura umana, ma cosí apparendo — l'occhio dei Greci lo vide con estrema chiarezza — non è mai una realtà individua, bensí, come meglio vedremo, *l'intero essere del mondo*. Perciò quiete e beatitudine sono nel Dio: intrinseche alla sua essenza ed eterne; nella sfera dell'umano appaiono solo nell'incontro e nel farsi uno di ciò che è separato.

Il Divino non offre qui all'uomo — come in altre religioni — promesse di salvezza, ma rivela l'essenza del suo essere, e, facendoglisi per tale rivelazione presente, non rimanda l'uomo al futuro, ma gli dona, qui ed ora, attimi di eternità.

Il pudore (αἰδώς) come rispetto sacro

L'amore dell'uomo per la Divinità non si esprime qui in forme cosí vive, ardenti o magari anche esaltate come nella religione dei tempi moderni, poiché non si tratta di amore per un Essere che riama, paternamente provvede e redime.

Ma, se in tale amore l'uomo nulla attende e chiede, non per questo quell'amore è meno autentico. È l'amore dell'uomo toccato nel suo essere dall'essenza dell'essere. È la commozione e il rapimento dello spirito, al quale si è dischiusa la profondità in cui si radica ciò che è, e il quale da questa profondità riattinge, come da mani divine, la propria esistenza. Nella figura del Dio infatti, e in essa soltanto, l'essere del mondo è presente *integralmente*: in essa conoscenza e verità, soggettivo e oggettivo sono presenti in equilibrio e unità.

Ciò può essere reso evidente sotto profili diversi.

La lingua greca ha un termine di inesauribile significato: indica una Dea ed evoca tutto un intero mondo popolato da Dei. È il termine Αἰδώς. Questa parola viene solitamente tradotta con "pu-

dore'' (*Scham*). Ma ''pudore'' non è qui sinonimo di vergogna per cosa di cui ci si debba appunto vergognare: indica piuttosto il sacro rispetto di fronte all'inviolabile, la gentilezza del cuore e dello spirito, il riguardo, la venerazione, e, nella vita sessuale, il virgineo candore. Tutto questo e molto altro ancora, a questo affine, si raccoglie nel fascino di una figura divina che è al tempo stesso l'una e l'altra di queste due cose: il degno di sacro rispetto e il sacro rispetto, il puro e la venerazione del puro.

Αἰδώς è nei re, cui si deve onore; non per nulla sono detti αἰδοῖοι, cioè appunto degni di rispetto sacro, di venerazione; ma tale è anche lo straniero che chiede protezione e ospitalità, tale è la sposa, anzi la nobile donna in genere. Quando, nell'*Ifigenia in Aulide* di Euripide (v.821), Achille si vede d'improvviso di fronte Clitennestra, la regina, è come se incontrasse la Dea Αἰδώς: ''Aidós — esclama — o signora''. Ma la Dea Aidós non è solo la pura, cui nulla di volgare o di sfacciato si può accostare, è anche la pudica riservatezza stessa. Nel *Prometeo* di Eschilo (v.128 sgg.) il coro delle Oceanine approda [su cocchio alato] alla rupe cui è incatenato il Titano. Nel loro anfratto marino le ha colpite l'''eco di mazza sonora d'acciaio'' e sono subito accorse, vincendo il pudico riserbo.

> Sorda, un'eco
> di mazza sonora d'acciaio
> cadde, a picco, nel cavo
> anfratto marino
> disfece il riserbo
> che china lo sguardo
>
> (Trad. Ezio Savino)

Lo sguardo di Aidós è chino e tranquillo, non sfacciato e provocante; ma è uno sguardo libero, limpido, sicuro. Nell'*Ifigenia in Aulide* di Euripide (v.994), Clitennestra, nell'estrema angoscia per la figlia destinata al sacrificio, pensa di indurre la figlia a vincere ogni remora che viene dal costume, a gettare, supplice, le sue virginee braccia intorno alle ginocchia dell'uomo, ''guardando, nel suo schivo pudore, con libero occhio''.

Della Dea Aidós si dice, nell'*Edipo a Colono* di Sofocle (v.1267), che siede sul trono accanto a Zeus, partecipando ad ogni

sua decisione. In Atene, sull'Acropoli, Αἰδώς aveva un altare nella cinta dedicata ad Atena, la virginea Dea, di cui si diceva ella fosse stata la nutrice (*Schol Aesch. Prom. 12*). Nell'età del ferro, quando domina il male, dice Esiodo (*Op.*200), Αἰδώς fugge, avvolta in bianca veste, dalla terra e sale al cielo, dove — secondo quel che dicono scrittori di età posteriore — splende come costellazione della Vergine.

Ma Aidós non si manifesta solo nell'uomo, bensí anche nella natura. Nel silenzio sacro dei suoi luoghi inviolati questa testimonia di lei. Ippolito, nell'omonima tragedia di Euripide (v.73), intreccia per la vergine Dea Artemide una ghirlanda con i fiori che ha colto "sul prato inviolato, dove il pastore non osa pascolare il gregge, dove mai è entrata lama di ferro e soltanto le api, di primavera,sciamando, trasvolano: Aidós è qui giardiniera e l'irrora dell'acqua di limpido rivo". Quel che qui si dice di Aidós, un Inno orfico (51) lo dice delle Ninfe. Le Ninfe, le incantevoli fanciulle delle silenti solitudini dei campi, dei boschi, dei monti, esse pure possono, tutte, con buon diritto esser chiamate Aidós. E così di fatto — ne esiste testimonianza (Vaso di Tityos, Furtwängler-Reichhold, *Griechische Vasenmalerei,* tav.122) — viene chiamata la loro regina Artemide.

Nel misterioso silenzio delle grotte si avverte la presenza della Dea Aidós. Nel nome di Aidós, la silenziosa, l'infelice Andromeda scongiura Eco a rispettare i suoi lamenti, sospendendo il gioco dei rimandi.

Aidós è dunque un intero mondo, in cui, penetrati di Divino, entrano del pari uomo e natura. È la "purezza sorgiva" (Hölderlin); è il Sacro e, insieme, il religioso rispetto del Sacro; è pertanto l'essere nella sua vivente totalità.

Quanto è emerso in relazione alla figura di Aidós risulterà anche più evidente dalla considerazione di un'altra figura.

Χάρις: *la grazia e la gioia*

Χάρις: il nome stesso evoca la sfera della grazia e della gioia.

Anche il culto delle Càriti — analogamente a quel che accade per le Muse e per le Ore, la Χάρις, se appare talvolta come figura

singola, altre appare invece come pluralità (solitamente triadica) di figure — è, nei centri ad esso sacri, antichissimo. Erodoto (2,50) le novera tra le Divinità pelasgiche, tra quelle il cui "nome" non proveniva dall'Egitto. Ad Orcomeno, in Boezia, dove il loro culto veniva ricondotto al leggendario re Eteocle, là dove in tempi posteriori si collocarono vere e proprie statue, stavano in origine delle pietre grezze, che si dicevano cadute dal cielo (Paus.9,38). In loro onore si celebravano colà, con agòni musicali, le Caritésie. Sulla strada che da Sparta conduceva ad Amicle, presso il fiume Tiasa, sorgeva — secondo la testimonianza di Alcmane (Paus 3, 18, 6) — un santuario dedicato a due Càriti: Fenna e Cleta. Fondatore ne sarebbe stato Lacedemone, figlio di Taigeta. Sempre Pausania racconta (6,24,6) di aver visto in Elide antiche statue delle Càriti: erano in legno, ma il volto le mani i piedi in marmo bianco, e le vesti d'oro. Una di esse teneva in mano una rosa, quella nel mezzo un astragalo, la terza un ramoscello di mirto. Nell'Attica — ancora secondo Pausania (9, 35, 4) —già il semimitico Pamfo aveva composto un canto in onore delle Càriti. All'ingresso dell'Acropoli di Atene c'erano le statue delle tre Càriti (Paus. 1, 22, 8,). L'immagine delle tre giovani Dee che danzano allacciate ci è familiare attraverso raffigurazioni di età posteriore, seppur non sotto il nome greco di Càriti, ma sotto quello latino di Grazie. Originariamente esse erano vestite, e vestite apparivano ancora — di ciò abbiamo espressa testimonianza — nel ricordato gruppo dell'Acropoli.

Secondo Esiodo (*Th.* 907 sgg.) esse erano le figlie dell'Oceanina Eurinome e di Zeus e si chiamavano Aglaia, Eufrosine, Talia. La linea materna le riallaccia alla sfera delle Divinità primigenie.

Quel che esse sono e donano è detto in modo luminoso da Pindaro nella quattordicesima delle *Olimpiche,* l'ode dedicata ad Asopico di Orcómeno, vincitore nella corsa:

> O voi, famose nel canto regine della fertile Orcómeno...
> ascoltate: io prego.
> Poi che per voi si compie
> quanto di gioioso e amabile hanno i mortali:
> talento, bellezza, splendore.
> Neppure gli Dei senza la sacre Càriti

ritman le loro danze
o i loro banchetti; ma, di tutto ministre
nel cielo, in trono sedendo accanto
ad Apollo Pizio dall'arco d'oro,
venerano il Padre Olimpio nella sua gloria eterna.

E lo stesso poeta dice (*Nem.* 4, 6): "Più a lungo delle gesta vive la parola, che, per grazia delle Càriti, la lingua attinge dal profondo del cuore".

Son esse che conferiscono alle opere dell'uomo l'incanto luminoso della bellezza. Perciò si dice (*Il.* 18, 382) di Efesto, il fabbro divino, che una Càrite fosse la sua sposa: Aglaia, secondo Esiodo (*Th.*945), "la più giovane delle Càriti". A Delo una statua raffigurava Apollo che regge su una mano le tre Càriti. Nel vaso di François esse accompagnano il carro su cui vanno Apollo e Artemide. A loro va l'invocazione di Saffo (Fr.90). "Su, venite, voi leggiadre Càriti e voi Muse delle belle inanellate chiome". Le Muse sono le loro sorelle, generate come esse da Zeus; come esse sempre intente al canto, alla danza, al gioco. Euripide, già sulle soglie della vecchiaia, nella tragedia *Eracle* fa cantare al coro le parole indimenticabili (vv.673-79):

Le Grazie alle Muse
sempre unire vorrò,
dolcissima coppia.
Vita io non abbia
che sia senza musica, sempre
tra le corone io sia.
Vecchio ancora l'aedo
dà voce alla Memoria [Μναμοσύναν]

(Trad. C. Diano)

Famoso è il canto che le Càriti e le Muse avrebbero cantato alle nozze di Cadmo e di Armonia (Thgn.15): "Ciò che è bello è amabile; ciò che non è bello non è amabile".

Come le creazioni dell'arte cosí le ore della felicità sono segnate dalla benedizione delle Càriti. Hypnos, il Dio del sonno soave, desidera per sposa (*Il.* 14, 275) "una delle giovani Càriti", Pasitea.

Quanto v'è di grazia e gioia negli umani rapporti è ancora sem-

pre la Càrite a prodigarlo. Questo vale innanzitutto per l'amore tra uomo e donna. Perciò di una fanciulla ancor bambina Saffo dice che è ἄχαρις, senza χάρις: troppo acerba per provare e suscitare amore (Plut. *Amat.* 5). Le Càriti e Imero (il Dio del fascino e del desiderio amoroso) abitano — secondo Esiodo (*Th.*64) — accanto alle Muse. Son le Càriti e Peithó (Πειθώ), che un vincolo di affinità lega ad Afrodite, quelle che — sempre secondo Esiodo (*Op.* 73) — ornano d'aurei monili Pandora, la primigenia seduttrice mandata da Zeus agli uomini. Delle donne di fascinosa bellezza si dice nel *Catalogo* di Esiodo che hanno lo splendore delle Càriti, che dalle Càriti ricevono la bellezza (Fr.21; 94, 6; 128, 1). Accade cosí che il nome delle Càriti compaia spesso accanto a quello di Afrodite (Pind. *Pyth.* 6, 2; Aristoph. *Pax* 41; Quint. Smyrn.5, 72 e altri).

La Càrite tocca dunque l'uomo della sua grazia, donandogli bellezza, amabilità, ingegno, felicità; ma non restringe all'uomo la sua presenza, poichè anche nella natura, nella lietezza del germinare e del fiorire, nell'incanto della primavera che rallegra i cuori, manifesta se stessa. Plutarco (*qu. Gr.*36) riferisce d'una costumanza antichissima che vigeva in Elide, secondo la quale le donne solevano cantare un canto per forzare Dioniso a venire "nel sacro tempio di Elide, in compagnia delle Càriti".

Ma il *mondo delle Càriti* rivela interamente la sua essenza, solo quando si capisca che il "dono" (il "dono", la "grazia" — *Huld* — è qui una figura divina) non è solo ciò che per la sua grazia rapisce, ciò che diffonde felicità, ma è anche il gioioso avvertimento del dono che si riceve. È (le locuzioni cui s'è fatto ricorso lo lasciano capire) il regno mirabile in cui dono e gratitudine, amorevole dare e amorevole ricevere sono indissolubile unità, il regno cui diritto e giustizia non hanno accesso, il regno della pienezza della grazia. Veramente un *mondo,* in cui soggetto e oggetto sono unità, dissolti[1] e assunti nello splendore divino di una vita superiore.

1. Int.: nella loro astratta separatezza.

Gli Dei non sono "personificazioni", ma aprono lo sguardo dell'uomo sull'essenziale e il vero

Ci sono numerose altre Divinità del tipo di quelle che abbiamo preso in considerazione nelle pagine precedenti, come, ad esempio, Dike e Temi ("Legge" e "Giustizia"), Irene ("Pace"), Pluto ("Ricchezza"), ecc. Ma non è possibile qui trattarne dettagliatamente. Prima di passare alle grandi Divinità — delle quali Afrodite, di cui s'è vista l'affinità con le Càriti, sarà la prima — è tuttavia necessario dire una parola sulla differenza che intercorre tra le due categorie, e, insieme, sulla natura delle figure divine in generale.

Figure quali Αἰδώς e Χάρις vengono solitamente dette "personificazioni", e ciò per il fatto che il loro nome è, nell'uso linguistico, il termine che indica un concetto astratto. Eppure in alcuni casi risulta, in modo sicuro o quanto meno probabile, che l'elemento originario è il nome della Divinità, e che proprio da tal nome si è venuto sviluppando il concetto astratto. Ci si è da lungo abituati a parlare di "personificazioni", quasi fosse questo un processo del tutto naturale. Ma come è possibile che qualcosa, che è per sua natura impersonale — una astrazione — possa farsi persona? Basta solo porsi la domanda, per capire che la cosa è impensabile. Ancor oggi il linguaggio poetico è pieno di tali figure. Quando Hölderlin si rivolge alla "Pace" come a una Dea e le rende omaggio, ha egli forse "personificato" un concetto astratto? Ancor oggi si erigono statue alla "Giustizia" e alla "Libertà", raffigurandole come Dee. O quando, per esempio, nel famoso dramma popolare *Jedermann (Ognuno),* la "Fede" entra in scena come figura celeste, forse che si tratta di una personificazione? Come, allora, gli spettatori potrebbero restarne così profondamente colpiti?

In realtà non si dà "personificazione", ma solo depersonificazione, cosí come non c'è "costruzione di miti", ma solo demitizzazione; cosí come — secondo il detto di Schelling — non ha senso chiedersi come l'uomo possa essere giunto a Dio, vero problema essendo piuttosto come se ne sia potuto allontanare.

La figura mitica è un fenomeno originario. I concetti "vittoria", "pace", "libertà" "giustizia", "amore" etc., solo in quanto originariamente figure mitiche, figure divine, possono

sempre, in ogni tempo, ricomparire nella poesia e nell'arte come esseri superumani.

Anche la lingua dunque, insieme con l'arte, ci riconferma la verità del detto attribuito a Talete: "Tutto è pieno di Dei".

Questa consapevolezza di una molteplicità di Dei, che non solo dimorano nel mondo, ma *sono* il mondo, non ha nulla a che fare con il panteismo. Tutto ciò che è essenziale e vero — verrebbe qui fatto di dire — rivela una figura divina. Piú esatto è però l'inverso: sono le figure divine a rivelare tutto quello che è essenziale e vero. Già qui è possibile vedere quanto risulterà in seguito ancora piú chiaro: se i Greci poterono spingere così a fondo lo sguardo in infiniti tesori dell'essere, ciò lo si deve al fatto che i loro Dei aprirono loro gli occhi.

Per tutte le Divinità del tipo di cui siamo venuti parlando si ripete il miracolo per cui soggettivo e oggettivo risultano dissolti [nella loro astratta separatezza] e risolti in superiore unità. E tutte quelle Divinità, per limitate che possano apparire fintantoché ci atteniamo al significato concettuale del loro nome, allargano il loro dominio man mano che ci portiamo in grado di vedere piú e meglio, sí che alla fine il loro regno risulta coestensivo al tutto del mondo e dell'esistenza.

Al di sopra di queste Divinità si levano, sublimi, alcune figure di Dei, delle quali verremo tra poco parlando. Queste ultime non tolgono alle prime il loro significato autonomo; solo lo assumono entro l'ambito piú vasto del proprio essere.

Anche tali Dei rappresentano in certo modo, ciascuno, un determinato àmbito del mondo e dell'esistenza; sennonché la grandezza, la potenza, la complessità di quel che essi attraverso il loro essere rivelano, l'area del reale che investono, e la profondità con cui l'investono, son tali, che ciascuna di queste figure, per sé sola, pare essere il Divino nella sua interezza.

Essi sono presenti con la loro grandezza divina in tutte le sfere del reale — da quella della natura elementare a quella delle piante e degli animali — e le fanno specchio del loro proprio essere, per rivelare alla fine se stesse nella figura umana. Cosí ognuna di queste Divinità, può, senza pregiudizio della sua superiore figura, non soltanto avere accanto a sé un animale o una pianta, ma essa stessa apparire ed essere venerata come pianta o come animale. Il

razionalista parlerà di feticismo; ma chi sappia guardare a fondo capisce che non c'è qui alcun avvilimento del Divino: d'altro si tratta, poichè il vivente si fa qui trasparenza del Divino nella sua infinità, così che l'uomo è indotto a religiosa venerazione.

Queste Divinità maggiori, delle quali ci verremo ora occupando, già con i loro nomi fanno evidente che il loro culto è molto più antico che la vera e propria civiltà greca. Ciò vale anche per Zeus, il Dio del cielo e dell'universo, quantunque il suo nome sia greco. Il suo culto — quanto sappiamo degli Indi, degli Italici, dei Germani, lo testimonia — risale alla preistoria indoeuropea, e fu importato dai Greci, quando, provenendo da Nord, immigrarono nella terra dove si stanziarono, mescolandosi alla popolazione originaria.

Anche se nella maggior parte dei casi poco sappiamo delle concezioni che si legavano a tali Divinità, prima che divenissero Dei greci, quel poco, unito a quanto si conosce delle religioni dell'Asia anteriore, consente di cogliere la concezione autenticamente greca della Divinità nella peculiarità che la contraddistingue e la differenzia da quella di altri popoli.

Afrodite, Apollo, Artemide, Ermes ecc., comunque si siano configurati allo sguardo dei loro fedeli nel pensiero pre-greco, sono ormai quali apparvero nel loro nuovo rivelarsi, quali li vide Omero, il nostro testimone più antico e per sempre determinante. La loro apparizione fa parte delle illuminazioni decisive dello spirito greco. È totalmente privo di senso voler spiegare la fede in tali Dei sulla base delle condizioni di vita e della cultura dei greci antichi. Quel che noi chiamiamo civiltà greca, intendendo con ciò un peculiare atteggiarsi dello spirito e un peculiare modo di improntare la vita, assolutamente altro non è se non l'autorivelazione di Dei quali Zeus, Atena, Apollo. Son essi che han fatto della grecità quel che la grecità è. Tutto quello che i Greci hanno acquisito nel dominio dell'arte e del sapere e non cessa d'essere oggetto di infinita ammirazione non è — quando si guardi a fondo — se non una irradiazione della rivelazione divina, di cui a loro, e a loro soltanto, fu fatto dono.

Molteplicità e unità divina

La *molteplicità degli Dei* della religione greca, ragione di scandalo per gli uomini di altra e diversa fede, non è in contrasto col monoteismo, ma ne è forse la forma più viva e aperta.

Qualunque cosa possa dirsi nel caso singolo su quel che viene dagli Dei, alla fine resta sempre che onnideterminante è il volere di Zeus. La grandezza di Zeus è pertanto unica e onnicomprensiva. Già in Omero il continuo ritorno del pensiero che gli "Dei" o "Dio" regna su tutto, sta ad attestare tale unità del Divino.

Sennonché i Greci mai sarebbero stati il popolo più intelligente e alacre, se la mirabile varietà dell'essere non avesse loro narrato di una molteplicità di diversificate figure del Divino, che sono sí tutte singolarmente infinite ed eterne, ma che solo insieme costituiscono la totalità del Divino. Ed essi — come disse un antico — ritenevano piú religioso venerare il Divino in tutta la sua magnificenza dove e come si manifestava che non ostinarsi a ricondurne le varie manifestazioni a un Essere unico. L'idea servile di una gelosia divina, intollerante ed esclusiva, era del tutto estranea al loro sentire.

Tuttavia questa molteplicità non è la semplice com-presenza di Divinità tra loro non solo diverse, ma contrastanti. Certo ognuno degli Dei Olimpici ha il suo proprio carattere, ben distinto da quello degli altri, non diversamente da quel che accade per i domini del reale, essi pure irriducibilmente diversificati; ciò nonostante, quegli Dei costituiscono un'unità — un'unità di cui il mito greco offre un'immagine profonda.

Gli Dei Olimpici formano una famiglia a capo della quale sta Zeus, il padre o il fratello maggiore che vien detto "re". La sorella Era siede come sposa accanto a lui; i fratelli Poseidone e Ade, il Dio del mare e il Dio del regno dei morti, dividono con lui, il maggiore (così in Omero, *Il.* 15, 204; in Esiodo, *Th.*454 sgg.,vien detto invece il piú giovane, ma agli altri superiore per intelligenza e potenza), il dominio del mondo, ma in modo che non è loro possibile agire in contrasto con la sua volontà. Apollo, Artemide, Atena, Ermes, Afrodite e altri sono suoi figli; Leto, madre di Apollo, e altri sono a lui legati da vincolo di parentela, a partire da Gaia, la Dea della terra, la progenitrice della luminosa stirpe degli Dei.

Si è voluto vedere nel regno olimpico di Zeus una trasposizione di monarchia terrena: ma sulla terra non si è mai avuto nulla di simile. In questa famiglia di Dei si deve piuttosto riconoscere e religiosamente rispettare l'espressione piú grandiosa dell'unità che domina la sconfinata molteplicità del Divino. Quali che fossero primitivamente le idee sull'origine delle singole Divinità, certo è che nella religione olimpica *uno* è il Padre, nel significato più profondo della parola: il celeste Zeus. È da lui che quelle Divinità, quali figure [di un aspetto o dominio] del cosmo, hanno il proprio essere. Afrodite, che secondo il mito primitivo tramandatoci dalla *Teogonia* di Esiodo era nata dalla spuma sgorgante dai genitali di Urano vaganti nel mare, è ora figlia di Zeus (*Il.*5, 312) e Dione. Le Moire, che il mito primitivo della *Teogonia* conosceva come figlie della Notte, da questa concepite senza che fosse giaciuta con alcuno (*Th.*217), diventano figlie di Zeus e di Temi (*Ibi.*909), salendo cosí ad un rango superiore (*Ibi.*904). Zeus ha parimenti generato le Ore e le Càriti (*Ibi,*901 sgg). L'antichissima Dea dei morti, Persefone, è pure figlia sua e di Demetra (*Ibi,*912).
Anche le Muse, che una tradizione piú antica faceva figlie di Urano e di Gaia (Alcmane e Mimnermo. Cfr. Aristarco, *Schol. Pind. Nem.* 3, 16; Diodoro 4, 7; Paus.9, 29, 4), hanno per padre Zeus (*Th.*915). Come si dice nell'Inno famoso di Pindaro (già precedentemente richiamato), Zeus le generò, quando, dopo che ebbe riordinato il mondo, vide che il mondo, per essere compiuto, aveva bisogno di una voce divina che lo annunciasse e celebrasse nella sua magnificienza. E Zeus ha infine (*Th.*924) generato dal suo proprio capo Atena, la Dea dell'azione sennata ed energica. Con quanto diritto egli possa dirsi Padre universale lo dimostra nel modo piú evidente il fatto che anche le innumeri Ninfe, le leggiadre Divinità dei campi degli alberi delle fonti dei monti, vengono dette sue figlie (Hes., *Fr.*171, 5 e passim), quantunque Esiodo (*Th.*187; *Fr.*198) serbi ancora memoria di una tradizione piú antica che attribuiva loro altra origine.

Gli stessi Dei primigeni, l'antica progenie titanica di Gaia, della cui rivolta contro gli Olimpi un'eco vibra ancora nei grandi Tragici — ebbene questi Dei Giove, pur non giungendo ad assumerli nella sua famiglia, li ha — dopo averli con la superiorità della sua forza soggiogati — sciolti dalle catene, stipulando pace con loro.

Incorporati cosí pur essi nel suo regno, ne abitano le profondità, avendo un loro proprio culto. Quale differenza tra la loro sorte e quella delle Divinità primigenie di altre religioni, sulle quali, una volta vinte dal regno della luce, cade la dannazione e la demonizzazione!

Questa unità del regno divino sotto Zeus, che come re e padre tutto raccorda in sé, è radicalmente diversa da quell'assolutismo monoteistico che conosce attorno a sé solo servitori e ministri. I singoli Dei, ben lontani dall'essere semplici strumenti del Volere supremo, ricevono sí particolari missioni da parte di Zeus, né è loro permesso contrastare i suoi piani; ma essi sono e restano Dei nel senso pieno della parola: nella loro eternità si riflette l'universo multiforme ed uno. Essi sono e rimangono i rappresentanti sublimi delle sfere della realtà e dell'esistenza, la rivelazione di quella dimensione ultima di tali sfere, per cui ciascuna di queste è infinita e, nel suo specificarsi, è sempre la totalità dell'essere e del Divino.

Ma esiste oggi la possibilità di esperire direttamente la divina unità del molteplice, ripetendo in novità l'esperienza dei Greci: e ciò perché il mondo nella sua immensa molteplicità è questa unità. Ancora è dato esperire la presenza del Divino in ogni parte e momento del reale, ché ancora in questo Afrodite sorride, splende l'occhio di Apollo, Artemide danza e caccia in compagnia delle Ninfe, Ermes furtivo s'aggira, e Dioniso in ebbrezza beata guarda alle stelle: è l'esperienza del Tutto come un'unica vita divina, come realtà filtrata da un significato[1] unitario, simile a una sinfonia in cui il serio e il giocoso, gli abissi della notte e la maestà della luce, più ancora che alternarsi, sono — secondo il noto detto di Mozart — simultaneamente compresenti.

Non la meditazione o la speculazione dischiude il *conoscere* di cui qui si tratta, bensì solo il grande *attimo,* quello in cui par dato dire con Nietzsche: "Non era il mio mondo perfetto?"

Ma che cosa salda in unità il mondo?

Appunto lo spirito dell'attimo compiuto.

Tale spirito si può, volendo, chiamarlo grecamente *Zeus* — si può però anche chiamarlo con altro, piú alto nome.

1. Letter.: verità.

Quando, nelle raffigurazioni greche, Zeus versa dalla coppa l'offerta sacrificale, egli sacrifica al Divino originario, che tutto abbraccia e regge, anche gli Dei, e che non ha piú nome, a meno che non lo si voglia chiamare *Gaia* (la *Terra*, nel senso greco della parola), la primigenia, che da sé generò il Cielo (*Th.*126), oppure, con Hölderlin, "Natura" — la Natura "che è piú antica del tempo e sta piú in alto degli Dei dell'Occidente e dell'Oriente".

Etica non della volontà e dell'obbedienza, ma dell'amore

Di fronte alle singole Divinità e al Divino originario, che tutte le com-prende, non ci si può non chiedere che cosa sia il Divino per i Greci, com'esso sia apparso all'uomo greco, quale differenza sussista fra tale rivelazione e quella avuta da altri popoli.

Il problema che si articola in queste domande non è stato mai finora seriamente affrontato, quantunque si tratti del problema fondamentale che ci si deve porre nei confronti della grecità: solo infatti se e in quanto si risponda a questo problema, le varie manifestazioni della civiltà greca disvelano la propria essenza.

Il rifarsi alle religioni cui l'uomo moderno è sensibile, non aiuta — o aiuta solo per contrasto — a intendere, in ciò che costitutivamente la caratterizza, la rivelazione che sta a fondamento della religione greca. E ciò per il fraintendimento [che a quel rifarsi facilmente s'accompagna] non solo del politeismo, ma anche — e ancor piú — dell'antropomorfismo di tale religione. L'essenziale su questo già lo si è detto (cfr. sopra pag....); qui però cade a proposito di mostrare come proprio nel punto piú decisivo la concezione greca della Divinità sia, tra tutte le concezioni al riguardo, la meno "antropomorfica". Che cosa vi è di piú "conforme all'uomo" del desiderio di dominio, della volontà di potenza, del pretendere dall'altro soggezione incondizionata, della gelosia e dell'intolleranza?

Il Dio greco non è il Padrone, non è il Volere che detta la legge. Come Dio, esige riconoscimento e venerazione, ma non fanatismo, non obbedienza incondizionata, men che mai fede cieca. I modi del comportamento morale non sono comandi del suo Volere, ai quali l'uomo deve sottomettersi, bensì realtà che recano in se

stesse la propria verità e il proprio valore e che per se stesse suscitano rispetto, anzi, piú precisamente, amore. In Platone quei modi dell'eticità sono, come è noto, "idee", che è quanto dire "figure", appartenenti al regno dell'essere eterno, ed è l'amore che innalza l'uomo ad esse; ma nel linguaggio tutto questo è già, come s'è visto, anticipato, dal momento che nel linguaggio la giustizia e le altre virtú tutte son viste come figure viventi, sostanzialmente come figure divine.

Qui si fa palese una delle differenze capitali tra la religione greca e la religione cristiana: in quest'ultima la *volontà* e l'*obbedienza* assumono una centralità del tutto estranea allo spirito greco. La lingua greca, si badi, manca addirittura di un termine che indichi quello che l'uomo moderno intende per "volontà" o "volere". Come avremo modo di meglio vedere, mentre il modo di pensare moderno è soggettivo, quello greco è realistico. Le regole della condotta e dell'azione sono, per il greco, ideali di perfezione che s'inscrivono nell'economia dell'esistenza e del mondo, e che, come tali, fanno appello non alla volontà e all'obbedienza, ma all'intelligenza e all'esperienza.

Un raffronto fra Agostino e Plotino può giovare a rendere evidente la portata del divario. Rispettare e amare le virtú per se stesse, e non per obbedienza al volere del vero Dio — dichiara Agostino (*de civ. dei* 19, 25) — è da considerare piuttosto vizio che virtú. E Kant si colloca ancora in questa linea quando disconosce il carattere di moralità a un agire per sé retto che sia però mosso da inclinazione anzichè da obbediente sottomissione alla legge morale.

Quanto diverso il modo di vedere greco, che — proprio quando il cristianesimo s'avviava a prendere il sopravvento — trovava ancora una volta in Plotino un'espressione eccezionalmente vivida e intensa. Nello scritto sul bello (*Enn.* 1, 6, 4 sgg.) egli dice: "Come non si può parlare del bello delle cose sensibili con un cieco dalla nascita, ... cosí non si può parlare dello splendore della virtú (ἀρετή) con chi non abbia visto quanto bello sia il volto della giustizia e della temperanza: né la stella della sera né la stella del mattino è così bella. Vedere bisogna ... e allegrarsi e restare come rapiti ... Stupore e dolce sbigottimento e desiderio e amore ...[Quelle cose soprassensibili] esistono veramente e si manifestano, e, chi le abbia viste, altro mai potrà dire se non che esse sono ciò che realmente è".

Perciò non volontà e obbedienza, ma *amore,* onnipotente amore.

Ciò che qui vien detto in linguaggio di inconfondibile accento platonico la religiosità greca l'aveva saputo da sempre. Essa poteva amare e venerare le figure eterne come figure divine (quali realmente sono), perché libera dall'angoscia di un Signore geloso, che si sente offeso, quando si renda omaggio ad altri fuori della sua Persona.

Ma la nobiltà, che per il divino che le è proprio tanta presa ha sull'animo dell'uomo, è anche il carattere che contraddistingue le grandi Divinità. Anche se il mito racconta di loro cose che suonano scandalose ad una morale borghese, quegli Dei serbano ciononostante sempre la loro grandezza, apparendo degni di venerante rispetto nell'ira non meno che nel celeste incanto del loro sorriso o del loro donare. Essi non sono *legislatori,* ma *luminosi ideali.* E resta pregio incomparabile della religione greca — fino al periodo piú tardo — il fatto che le sue grandi Divinità si sono rivelate primieramente agli eroi regali. Atena è la Dea di un Achille, di un Odisseo, né diversamente stanno le cose per le altre Divinità.

Si scrutino le immagini di queste Divinità e ci si chieda se la figura dell'uomo — della quale si dice sia stata creata a somiglianza di quella di Dio — sia mai apparsa con tratti piú nobili, piú puri, piú luminosi, piú divini di quelli con cui appare qui.

L'essenza dell'esperienza greca del Divino: il rivelarsi della ricchezza infinita dell'essere

Le Divinità di cui veniamo parlando, come rivelano all'uomo la vera nobiltà, la grandezza autentica, e ciò non per mezzo di precetti o di dottrine, ma con il loro semplice essere — cosí gli dischiudono pure, sempre ancora col loro semplice essere, le profondità e le vastità del mondo.

Noi tocchiamo qui *l'essenza dell'esperienza greca del Divino.* Gli Dei rivelano a colui che li guarda in volto la ricchezza infinita dell'essere.

La rivelano ciascuno secondo la propria particolare natura.

Apollo svela il mondo nella sua chiarezza e nel suo ordine, appalesa l'esistenza come conoscenza, come canto che sa, come limpida libertà dal demoniaco. La sorella *Artemide* manifesta un'altra purità del mondo e dell'esistenza: lei, la sempre vergine che perpetuamente si diletta di suoni e danze, l'amica delle fiere di cui pur va con spensierata allegrezza alla caccia; lei, che freddamente discosta e irresistibilmente affascina. Dagli occhi di *Atena* lampeggia il superbo splendore dell'azione sennata ed energica, l'*eterno* che è nell'attimo del vittorioso realizzare. Nello spirito di *Dioniso* il mondo si disvela nel suo momento primigenio: primordialità selvaggia, inarginata vitalità. Nel nome di *Afrodite* aureo si fa il mondo, e le cose tutte mostrano il volto dell'amore, dell'incanto divino, che invita all'offerta di sé, al congiungimento, al farsi uno.

Potremmo continuare, ma l'accenno a queste figure basta a mettere in luce ciò che qui preme. Non sono forse tutte quelle Divinità figure originarie dell'infinita vita del mondo, degli aspetti fascinosi e degli oscuri misteri di tale vita? I diversi momenti in cui si articola l'unitaria vita del mondo altro non sono in verità se non Dei: in ciascuno di essi è e si rivela un Dio. Il Divino si testimonia nella sfera dell'inanimato, del vegetale, dell'animale, e si rivela, al vertice, nel volto dell'uomo. Ma ciascun Dio, nell'atto che rivela *un momento del mondo,* rivela in realtà sempre *il mondo nella sua totalità.*

Gli Dei "antichi" e le Divinità olimpiche

Ritorniamo dunque a parlare degli Dei singolarmente, fermando però l'attenzione alle grandi Divinità olimpiche. Una chiara delineazione delle loro figure servirà a rendere piú perspicuo e a confermare quel che fin qui s'è detto in generale.

Dal momento che avevamo interrotto l'analisi delle figure singole con la Dea Càrite, la riprenderemo parlando di Afrodite, a Càrite affine, ma a lei di molto superiore in sé e per raggio di dominio.

Questa Dea mostra chiaramente che la religione *greca* (nel senso proprio della parola) trae origine da una religione piú antica e sostanzialmente diversa.

Come testimonia la *Teogonia* di Esiodo, ma anche la Tragedia, i Greci sapevano di un mondo anteriore di Dei rimasto perdente nella lotta contro esso ingaggiata da Zeus e dagli Olimpi. Si trattava dei *Titani,* figli di Urano e di Gaia (*Th.*132 sgg.), caratterizzati piú tardi come forze violente e tracotanti. Della loro contesa con Zeus reca memoria soprattutto la leggenda di Prometeo. Non è qui il luogo di addentrarsi nello studio di queste Divinità primigenie. Diremo solo che tra esse figuravano anche Divinità dell'antico Oriente. *Zeus,* come dice il nome, era un Dio dei Greci già prima del loro staccarsi dal ceppo indoeuropeo. Ma anche altri degli Dei maggiori — Apollo, per esempio — lasciano non meno chiaramente trasparire (attraverso il nome rimasto oscuro nonostante ogni tentativo di interpretazione) la loro origine pregreca. Per tutti quegli Dei si è verificata però una nuova rivelazione. È questo l'evento significativo del mito, quando racconta di Zeus che sottomette le Divinità primigenie, ri-ordina il mondo, e agli Dei d'ora in poi regnanti assegna, come a figli e parenti, gli onori loro spettanti (*Th.*881 sgg.). Quando quegli Dei si rivelarono all'uomo greco come figura olimpica, quell'uomo fu greco nel senso proprio della parola e il suo ruolo nella storia del mondo era segnato.

Di questa autorivelazione degli Dei Olimpici nessuna tradizione ci reca notizia. Al tempo in cui sorse l'epopea omerica, quegli Dei dominavano da lungo incontrastati, e il fatto che essi avessero dovuto un giorno lottare per conquistare tale dominio non era ormai che un'oscura leggenda.

Afrodite

Pure Afrodite era giunta in Grecia dall'Oriente: e si sa anche per quale tragitto. Uno dei suoi appellativi piú antichi e ricorrenti, *Cipride,* rimanda all'isola di Cipro, dove esistevano da tempo immemorabile santuari a lei dedicati; e sappiamo, d'altra parte, da Erodoto (1, 105) che i Ciprioti ne avevano importato il culto da Ascalona. Afrodite era stata dunque originariamente la grande Dea della fecondità e dell'amore dei Babilonesi, dei Fenici e d'altre popolazioni asiatiche, la "Dea del cielo", il cui culto da parte

delle donne israelitiche era oggetto d'orrore e d'abominio per il profeta Geremia.

Può essere che in Grecia si sia incontrata e si sia fusa con una Divinità indigena: resta comunque certo che ai Greci s'è rivelata in figura totalmente nuova: nella figura "olimpica".

Da allora non è piú "regina del cielo". Ma, mentre gli altri Dei maggiori hanno per padre il Cielo e per madre la Terra, lei, "delizia degli uomini e degli Dei" (*hominum divomque voluptas,* Lucrezio, *de rer. nat.* I, 1), è stata generata dal Dio del cielo, come ultimo germoglio della sua potenza virile, *nel mare.*

Quando il possente Urano — cosí racconta Esiodo (*Th.*176 segg.) — nell'oscurità della notte, si stese ardente d'amore su Gaia per l'ultima volta, Crono stava in agguato e lo mutilò; cadde il suo membro reciso nell'immenso mare, e una bianca spuma s'addensò intorno, e se ne levò una fanciulla meravigliosa, che mosse verso Cipro. Come vi pose piede, fioriva la terra sotto il suo passo. Eros e Imero, i geni dell'amore, aleggiavano intorno quand'ella nacque e quando salí tra gli Dei. E tra gli onori ripartiti agli Dei, ad Afrodite questo è stato assegnato: "i conversari delle fanciulle e i sorrisi e gli inganni e i dolci diletti, gli amplessi e le carezze".

Quale immagine! Con simili tratti (Paus.5, 11, 8) Fidia scolpí sullo zoccolo della celebre statua di Zeus in Olimpia l'emergere di Afrodite: Eros accoglie la nata dal mare, Peithò la cinge d'una corona, mentre all'intorno i grandi Dei stanno a guardare. Soccorre qui spontaneo il ricordo del bel rilievo del Museo delle Terme in Roma.

Anche quando Afrodite diviene figlia di Zeus e di Dione (*Il.* 5, 312, 370), il ricordo della sua origine marina non rimane del tutto obnubilato; Dione è infatti una delle figlie di Oceano (*Th.*353).

La Dea della bellezza e dell'amore, l'"eterno femminino", sorge dal mare!

Schiller ha compreso a fondo il significato di questo mito là dove dice:

> Ogni Venere della terra nasce come la prima ch'era del cielo:
> misteriosamente — dall'infinito mare.

Il femminino è per essenza congiunto con l'Originario e l'Eterno in modo diverso e piú profondo di quanto non lo sia il mascoli-

no. Perciò il mito lo fa nato dall'acqua primigenia, dal Ponto che Gaia all'inizio di tutte le cose generò da sé, senz'essere giaciuta con alcuno (*Th.* 131). Tutto ciò che è dotato di vita ha tratto origine dal mare; dal mare — come testimoniano gli spiriti e le Divinità che lo popolano — son venute sapienza e profezia. Nelle sue profondità è di casa Dioniso. Ma la piú incantevole delle sue creature è Afrodite. Non somiglia ella forse al sorriso divino del mare quand'è in pace?

Afrodite è l'amore — ma lo è sotto altro rispetto da Eros, che la *Teogonia* di Esiodo conosce, accanto al Caos, come potenza generatrice originaria e che poi fu detto suo figlio: Eros, che, secondo Platone, è per sé povero e anelante alla pienezza del bello per generare in questo. Afrodite è la ricchezza stessa, l'aurea sovrabbondanza, la gemma che impreziosisce il mondo: ella sempre solamente dona, né mai per tale donare perde della sua ricchezza; ella è l'oggetto dell'amore, che par beato in se stesso, e che sempre è disposto a irradiare felicità.

Quantunque le gioie d'amore siano "opera" sua, suo "dono", e possano con diritto persino prender da lei il nome, ella per sua essenza non è tuttavia soggetto, bensí solo oggetto d'amore; non colei che, come Eros, brama possedere, bensí colei che trascina all'estasi. Per questo il suo regno abbraccia tutte le delizie, dall'amore sessuale fino al celeste incanto della bellezza eterna. Tutto ciò che noi diciamo amabile — sia esso figura o gesto, parola o azione — trae da lei il nome (ἐπαφρόδιτος — *venustus*). "Preghiamo la Dea — dice Socrate nel *Simposio* di Senofonte (8, 15) — di volerci donare parole e opere amabili (ἐπαφρόδιτα)", di infondere cioè ai rapporti umani qualcosa dell'amabilità propria di Afrodite.

I regni di Afrodite

La nata dal mare era da tempo immemorabile venerata come *Dea del mare* — non però nel senso o nel modo in cui lo erano Poseidone, Anfitrite e altre Divinità marine. La magnificenza, di cui ricolma la natura tutta, investe anche il mare. La calma del mare e la felice navigazione testimoniano della sua presenza divina. Canta Lucrezio (I, 6-9):

te, Dea, te fugiunt venti, te nubila coeli
adventumque tuum, tibi suavis daedala tellus
summittit flores, tibi rident aequora ponti,
placatumque nitet diffuso lumine coelum.

Per ciò era detta la "Dea del viaggio felice", la "Dea del porto", e Poseidone le divenne compagno nel culto. Rhodos, la figura divina dell'isola, che la tradizione voleva emersa dalle profondità marine, era detta loro creatura.

Dea del mare, Afrodite riversa su questo il proprio incanto; ma non arresta al mare la rivelazione della sua divinità, bensí l'estende a tutti i domini del vivente. È naturalmente da ripetere qui quel che deve dirsi di ogni Divinità autentica: l'area del suo dominio non è un frammento di mondo: è un mondo, anzi è il mondo.[1]

Ella è la Dea della natura nel momento del suo fiorire, ed è perciò intimamente legata alle Càriti, i geni benefici della vegetazione. Danza con loro; da loro vien lavata, unta d'olio immortale e di preziose vesti vestita (*Od.* 8, 364; *Il.*5, 338). Ella ha i suoi *giardini sacri.* Ad Atene, poco fuori dalla città, sull'Ilisso, c'era un luogo chiamato "giardini" (Κῆποι) e vi sorgeva un tempio, il tempio di "Afrodite nei giardini", per il quale Alkamenes scolpì una statua famosa (Paus. I, 19, 2). Nella *Medea* di Euripide (831 sgg.) il coro canta di Afrodite che, "attingendo rivi alla bella sorgente del Cefiso, ... effonde sul paese miti auree di dolce respiro, ... ricinta i capelli di una olente corona di rose" (Trad. Manara-Valgimigli). Un luogo a lei consacrato in Cipro era chiamato "Tamarischi" (Μυρῖκαι). Si diceva fosse stata lei a introdurre nell'isola il melograno. La pianta a lei sacra era il mirto.

E con quale potenza ella si rivela nella vita degli *animali e degli uomini!* "Cantami, o Musa, — cosí suona l'inizio dell'*Inno omerico ad Afrodite* (1-6) — le opere dell'aurea Afrodite, che desta negli Dei il dolce desiderio e che piega le stirpi degli uomini mortali, gli uccelli del cielo e quanti animali nutre la terra e nutre il mare: a tutti premon l'opere di Citerea dalla bella corona". Lo stesso *Inno* (69 sgg.) descrive l'effetto della sua presenza: quand'ella è in

1. Letter.:e, come per ogni autentico Dio, l'area del suo dominio è un mondo intero.

cammino verso l'Ida, ove Anchise, il mortale di divina bellezza, pascola i suoi armenti, la seguono grigi lupi scodinzolanti, leoni dagli occhi di fuoco, orsi e agili pantere: "vedendoli la Dea si rallegra nell'animo e infonde loro in petto il desiderio d'amore, e quelli a coppie si giacciono nelle cavità ombrose". Questa potenza d'amore si fa, com'è noto, tema di mirabile canto nell'esordio del poema di Lucrezio:

Nam simul ac species patefacta est verna diei,
et reserata viget genitabilis aura Favoni,
aëriae primum volucres te, diva, tuumque
significant initum perculsae corda tua vi.
Inde ferae pecudes persultant pabula laeta
et rapidos tranant amnis: ita capta lepore
te sequitur cupide quo quamque inducere pergis:
denique per maria ac montis fluviosque rapacis
frondiferasque domos avium composque virentis
omnibus incutiens blandum per pectora amorem
efficis ut cupide generatim saecla propagent

(I, 10-20)

Nel *dominio dell'umano* il rito nuziale non può essere immemore di lei. Ma mai ella può diventare Dea dei matrimoni. Anzi è l'antagonista di Hera, la grande protettrice dei matrimoni. Da Afrodite viene il desiderio che vince ogni forza, fa dimentichi di ogni cosa, spezza i legami, lacera la piú sacra delle fedeltà, per essere di colui o colei che solo pare esistere. Ella ha i suoi prediletti, come *Faone,* cui fa dono del suo unguento (κάλλος: la bellezza, *Od.* 18, 192), rendendolo il piú bello tra gli uomini, e ciò per aver egli traghettato da Lesbo al continente lei presentatasi in figura di vecchia. La leggenda voleva che di questo Faone Saffo fosse stata presa da cosí ardente amore (echi di simili passioni risuonano del resto nei suoi versi) da gettarsi per lui dalla rupe di Leucade. Il piú famoso tra i prediletti di Afrodite è Paride, che nella gara di bellezza tra le Dee a lei ha assegnato il premio, ottenendone cosí il favore. Il legittimo sposo di Elena, Menelao, poteva vantarsi di essere il preferito di Ares (Ἀρηίφιλος). Ma per amore d'un altro "beniamino", del "beniamino" di Afrodite, lei, Elena, era fuggita ciecamente dalla sua casa, abbandonando marito e figlio, per an-

dare verso la sua rovina. In Omero amaramente ella lamenta e s'accusa del funesto accecamento che l'ha indotta a lasciare il marito nobile ed eroico, la condizione dignitosa e agiata di sposa.

Afrodite porta dunque fortuna agli uomini — sempre che non si mostrino irriverenti nei suoi confronti, come nel caso di Ippolito. Né mancò di esser venerata proprio come Dea della felicità. Significativamente, nel gioco dei dadi, il colpo piú fortunato prendeva il nome da lei. Il romano Silla, volendo tradurre in greco il suo *cognome Felix,* è ricorso a Επαφρόδιτος, il termine che designa colui che gode del favore di Afrodite.

Si tratta della felicità senza merito, quella di cui una delle liriche piú profonde di Schiller (*Das Glück, La felicità*) cosí parla:

> Beato colui che, prima ancora nascesse, gli Dei benigni
> dilessero; che Venere, bambino cullò sulle braccia...
> A lui, prima ancora iniziasse a viverla, veniva pienezza di
> vita assegnata;
> ancora non ha superato la fatica, e già ha raggiunto la Càrite.

Ma alle donne Afrodite troppo spesso non porta che sventura, poiché le strappa dalla sicurità di una vita tranquilla ed onesta e, gettandole in preda a un amore travolgente e non di rado delittuoso per un estraneo, ne segna l'infelicità. Cosí è per *Medea,* che per amore per Giasone, il bello straniero, si macchia di un delitto orrendo e diventa il simbolo raccapricciante dell'amore trasformato in odio. Nella *Medea* di Euripide il coro delle donne (632 sgg.) cosí prega: "O Signora, non lanciare mai su me dal tuo arco d'oro la freccia intrisa di desiderio, cui non è dato sfuggire. E mi protegga temperanza, il dono piú bello degli Dei". Altro esempio famoso è il folle amore di Fedra per il giovane, ritroso figlio del marito Teseo, per Ippolito, il cui rifiuto la induce a darsi la morte. "Impossibile resistere a Cipride, quando irrompa violenta — si dice nell'*Ippolito* di Euripide (443 sgg.). — Mite procede con chi s'arrende; ma se trova uno altiero e superbo, è oltre ogni credere spietata". In Tebe Afrodite era venerata anche come "Apostrofia" (Paus. 9, 16, 3), senza dubbio per il potere che le si riconosceva di tener lontani dalla passione peccaminosa. Analogamente in Roma la *Venus Verticordia,* ivi pubblicamente venerata per precisa pre-

scrizione dei *Libri Sibillini,* doveva preservare le fanciulle e le donne, prime fra tutte le Vestali, da sacrileghe passioni amorose (Ovid, *fast.* 4, 133 sgg. e *passim*)

Afrodite come forza cosmica

Ma la Dea dell'amore, che — non diversamente da Dioniso, il Dio della ebbrezza beata — può d'improvviso sopraffare l'uomo con la notte della follia, si rivela, nelle sfere piú alte dello spirito, come la benigna che con la sua bellezza dona alle opere del pensiero e della poesia il compimento. Già abbiamo udito il coro della *Medea* di Euripide cantare di lei che, "attingendo rivi alla bella sorgente del Cefiso..., effonde sul paese miti aure di dolce respiro...". Di lei quello stesso coro dice che, "ricinta i capelli di una olente corona di rose, manda i Geni d'amore (Ἔρωτες) a sedere accanto a Sofia (la "conoscenza"): essi, i collaboratori al nascere d'ogni cosa che ha pregio" (840-845). Analogamente Pindaro chiama il suo poetare un lavorare nel campo di Afrodite e delle Càriti (*Pyth* 6, 1), e Lucrezio, all'inizio del suo poema (I, 28), prega la Dea di dare alle sue parole una "grazia immortale" *(...aeternum da dictis, diva, leporem).*

Né questo è tutto, ché ella si fa, in un significato nuovo, forza cosmica, identificandosi con quella potenza d'amore eterna che insieme congiunge quanto è diviso. Lei, che fa battere i cuori umani l'uno per l'altro, è la stessa che nei grandi cicli cosmici sempre di nuovo ricostruisce l'armonia e la concordia (Empedocle). In un frammento delle *Danaidi* di Eschilo (*Fr.*44) è Afrodite stessa che parla del desiderio che spinge il cielo ad accostarsi nuzialmente alla Terra, e del nuziale desiderio della Terra che dal seme celeste genera erbe e frutti — e tutto è opera di Afrodite. In modo non dissimile parla il frammento (*Fr.*898) di una tragedia di Euripide andata perduta. Ed ella sola, la Dea del miracolo eterno dell'amore, può — cosí dice Lucrezio (I, 31 sgg.) — donare al mondo la *pace.*

Artemide e i domini del suo mondo

Artemide rivela il mondo nel segno di una femminilità totalmente diversa: quella della freschezza virginea, della purità, della dolcezza e, insieme, della selvatichezza.

Per capire tale suo carattere la via migliore è considerarla accanto al fratello, ad *Apollo.*

I caratteri che insieme li contraddistinguono si chiamano *purezza* e *sacralità.* Artemide è, tra tutte le Divinità celesti, la sola il cui nome appaia in Omero accompagnato dall'attributo ἁγνή (ἁγνός significa appunto puro e sacro). Questo stesso predicato è attribuito da Eschilo e Pindaro ad Apollo. Non diverso era — secondo l'interpretazione degli antichi — il significato di Φοῖβος che già in Omero appare non solo come attributo, ma come nome del Dio. Ambedue — Artemide ed Apollo — vivono, inavvicinabili, in una lontananza misteriosa: lontani sempre, anche quando non siano propriamente distanti. Cosí Apollo — secondo il mito delfico — soggiorna, nei mesi invernali, nel favoloso paese degli Iperborei, là dove sono ignote malattia e vecchiaia. Pure di Artemide si diceva che di tempo in tempo sparisse.

Se in Apollo la lontananza significa libertà e distacco dello spirito, altro è il significato che essa presenta in Artemide. Quel che evoca è ancora la libertà, ma una libertà d'altro genere — di genere appunto femminile: la libertà della natura con il suo splendore e la sua selvatichezza, con la sua purità innocente e il suo mistero.

Suo regno sono i luoghi remoti e selvaggi. Come l'inavvicinabile, ella è vergine. Se ciò nonostante ella ha maternamente a cuore tutti i neonati, non importa se d'uomini o fiere, è, il suo, il genuino senso materno della fanciulla, per nulla in contrasto con la sua ritrosia. "Vergine", "fanciulla", sono gli epiteti con cui solitamente appare in Omero. Nullo è su di lei il potere di Afrodite, dice l'*Inno omerico ad Afrodite* (17 sgg.), ché altro la diletta: "l'arco e la caccia sui monti, la cetra e le danze e le grida che risuonan lontano". Cosí, danzando e cacciando, va per monti, prati e boschi, in compagnia delle Ninfe. Ama lo specchio delle limpide acque, fa sgorgare dal suolo calde sorgenti salubri. Il suo fulgore brilla sui prati fioriti; e "sul prato inviolato" il devoto coglie i fiori con cui tesse per lei la ghirlanda: "sul prato inviolato, dove il pastore non

osa pascolare il gregge, dove mai è entrata lama di ferro e soltanto le api, di primavera, sciamando trasvolano: la Castità (Αἰδώς) è qui giardiniera..." E Aidós — già lo si è visto — viene lei stessa chiamata in una figura vascolare.

Artemide è intimamente legata con tutto ciò che vive nella libertà della natura; animali, piante, fiori. È la "signora delle fiere" (*Il.*21, 470). Il fatto che ne abbia maternamente cura e con l'arco ne corra allegramente alla caccia, è del tutto nello spirito della natura. L'arte del sesto secolo a.C. la mostra nell'atto che solleva con ciascuna delle mani un leone, come se si trattasse di gatti, oppure nell'atto che afferra per la gola con una mano un leopardo, con l'altra un cervo. Nell'*Agamennone* di Eschilo (133 sgg.) si racconta che delle aquile hanno ucciso e straziato una lepre gravida: dell'infelice si duole la sacra Artemide, lei "ch'è benigna ai teneri cuccioli di feroci leoni e ai piccoli ancora lattanti di tutte le fiere agresti" (trad. Manara-Valgimigli). Il leone e l'orso hanno tra gli animali la sua predilezione. *Callisto,* una delle sue accompagnatrici, era stata trasformata in orsa, e, come tale, trasportata in cielo. "Cacciatrice di cervi" è detta nell'*Inno omerico* e da un cervo appare sempre accompagnata nell'arte figurativa. È noto il ruolo che ha la cerva nella leggenda di Ifigenia, di Ifigenia che il mito strettamente lega ad Artemide. Molto ancora resterebbe da dire su questo tema (accanto alla Dea, tra l'altro, non figura solo il cervo, figurano pure altri animali), ma bastino qui gli accenni che si son fatti.

Molti degli antichi appellativi di Artemide richiamano l'arco e la caccia. Ella è la Dea che istruisce il cacciatore e gli dà fortuna. Di un cacciatore, Omero (*Il.*5, 51) dice che "Artemide stessa l'istruí a ferire ogni fiera che nutron le selve sui monti".

Nella notte, quando la luna diffonde la sua luce fascinosa e segreta, ella va a caccia per le montagne di Licia, agitando ardenti fiaccole (Soph. *OC.* 206). La Dea "che vaga nella notte", "che va a caccia di cervi agitando la fiaccola con ambe le mani" vien detta spesso "portatrice di luce" (Φωσφόρος).

Risale sicuramente a tempi remoti la sua connessione con la luna, e come Dea della luna fu in seguito venerata, non diversamente dalla Divinità romana *Diana* (= la Divina), che da lei deriva. La notturna "portatrice di fiaccole" è anche "colei che addita la

via". Nelle leggende relative a "fondazioni", è lei che indica ai colonizzatori il luogo in cui devono fondare le nuove città. Diceva una di queste leggende — quella relativa all'origine di Boiai in Laconia — che una lepre precedeva correndo i colonizzatori e che questa a un tratto disparve tra i rami d'un mirto: la pianta fu ritenuta sacra e il luogo divenne sacro al culto di Artemide "la Salvatrice" (Paus. *3,* 22, 12).

Ma non si deve dimenticare quanto anche il *selvaggio* le sia connaturato e costitutivo. Artemide esigeva sacrifici umani. Ifigenia doveva esserle immolata come "la creatura più bella dell'anno" (Eur., *I T* 21). In un sobborgo di Atene c'era il tempio di Artemide Aristobule, e questo sorgeva proprio nel luogo dove si gettavano i cadaveri dei giustiziati. Senza dubbio il suo nome si associava, all'orecchio di un greco, a quella di "sterminatrice". Era Dea delle battaglie e lei stessa guerriera. A lei sotto l'epiteto di *Agrotera* gli Spartani offrivano, in guerra, sacrifici sul campo. Ad Atene si celebravano regolarmente in suo onore, come rendimento di grazia per la vittoria di Maratona, grandiosi sacrifici pubblici; il suo tempio sorgeva nel sobborgo di Agra, presso l'Ilisso, là dove la tradizione voleva si fosse iniziata alla caccia (Paus. *I,* 19, 6).

Ma anche le dimore umane ella assale con paurosa violenza. Vero è che, anche come portatrice di morte, può affascinare. Non diversamente da Apollo, con le sue frecce condanna a morte chi colpisce, ma questi si spegne senza soffrire, il sorriso della vita sul labbro (*Od.* 5, 124 e *passim*).

Ma, per le donne, l'arrivo della Dea del primigenio e del selvaggio significa solo sventura. Da lei viene per loro l'amarezza e il pericolo delle ore più difficili: da lei, che — non diversamente da quel che si dice di numerosi spiriti nei miti d'altri popoli — sinistramente irrompe dalla selva nel gineceo delle case. Zeus — dice Omero (*Il.* 21, 483) — l'ha fatta leonessa alle donne, e le ha concesso d'uccidere quella che vuole. È lei che manda la febbre del puerperio, così rapidamente letale. E tuttavia ella è anche "la soccorritrice delle doglie del parto", e come tale viene invocata. Nell'*Inno* di Callimaco (20 sgg.) dice di se stessa: "I monti io voglio abitare — nella città vado solo quando una donna, nelle doglie del parto, invoca il mio aiuto". Come *Artemide Ilitia* ella viene così identificata con la soccorrevole Dea delle doglie. "Possa

Artemide, la lungisaettante, vegliare benigna i parti delle donne", prega il Coro delle *Supplici* di Eschilo (676). Un epigramma ellenistico (*Anth. Pal.* 6, 271) le esprime gratitudine per un parto felice: "...senz'arco, o Signora, presso la partoriente venisti, e su lei posasti con dolcezza le mani". Perciò vien detta "Signora delle donne", e le donne ateniesi giurano sul suo nome (Soph., *El.*626 e passim). A Brauron nell'Attica si solevano consacrare al suo servizio giovani fanciulle. E danze di fanciulle in suo onore si ritrovano in numerosi culti.

Come il destino delle partorienti, cosí quello dei neonati e dei fanciulli è affidato alla sua grazia: donde l'epiteto di Κουροτρόφος ("altrice di giovinetti"). A Sparta si celebravano in suo onore i Τιθηνίδια: era la "festa delle nutrici" [τιθήνη = nutrice] ed era costume che, in tale ricorrenza, le nutrici portassero i bambini al tempio di Artemide. In Atene le si consacravano, nelle ricorrenze delle Apaturie, i capelli dei fanciulli. Gli efebi organizzavano in suo onore processioni a cui partecipavano armati. Anche in questo ella è simile al fratello Apollo. Non diversamente da lui, veglia in particolare sugli adolescenti. Ne è documento la dura prova che il culto di *Artemide Orthia* esigeva dai ragazzi spartani, mostrando con ciò, in tutta la sua paurosa crudezza, anche l'aspetto selvaggio della Dea.

Per quanto s'inserisca nella vita degli uomini, Artemide resta tuttavia la irrequieta regina delle solitudini, fascinosa e selvaggia, l'inavvicinabile, l'eternamente pura.

Ancora una volta è un intero mondo nell'*unità* della sua ricchezza inesauribile quello che qui si fa incontro come vivente figura divina: il mondo nel suo momento primigenio e germinale — quel momento ch'è della pianta, dell'animale e dell'uomo stesso. Tale mondo si rivela penetrato, nella sua luce e nella sua tenebra, da un unico spirito divino: lo spirito della freschezza e chiarità virginea. Questo spirito, che è la natura stessa nella sua germinalità, può esser detto puro e sacro, sia ch'esso affascini con la grazia e la bontà, sia ch'esso sgomenti con la minaccia.

Apollo: la sua imperiosa volontà di intelligenza, misura e ordine

Il corrispondente maschile di Artemide è Apollo.

L'epopea ionica li conosce da tempo come fratelli, figli di Leto e di Zeus. E fratelli essi sono, in realtà, nel profondo del loro essere. Solo che gli stessi tratti hanno nei due un'impronta diversa: maschile appunto nell'uno, femminile nell'altra. Cosí è per quei caratteri che di loro già conosciamo: il distacco e la lontananza, la chiarità e la purezza.

La ricerca specialistica tende a vedere in Apollo una Divinità di origine orientale. Senza dubbio egli è originariamente una Divinità pregreca; ciò nonostante non ci sono assolutamente in lui tratti orientali. Men che mai vale a sostegno di quell'ipotesi il fatto che gli sia sacro il numero sette (si veda in proposito la voce *Hebdomas* di Franz Boll nel Pauly-Wissowa). Anche l'asserzione che in Omero appaia ancora come un Dio "asiatico", e precisamente come una forza tenebrosa, apportatrice di morte, si fonda su puri fraintendimenti. Se ci chiediamo che cosa egli fosse nell'àmbito della cultura greca — àmbito nel quale va certamente inclusa anche l'Asia anteriore —, la risposta non può essere che questa: *Dio del sole.* Poiché tale suo originario carattere (carattere che l'età post-classica e tardo-antica non mancò di riconoscere) era stato messo in ombra dalla epopea omerica, con stupefacente leggerezza si disse che esso era una innovazione dei secoli ulteriori, quasi fosse pensabile in un Dio della grandezza di Apollo una indefinitezza tale da consentire il mutamento addirittura nell'opposto. In realtà, se noi raccogliamo insieme i tratti fondamentali della sua figura quale appare ormai saldamente fissata nell'era storica, balza subito agli occhi che essi si unificano tutti nell'immagine ben nota delle antiche Divinità solari. Non è forse vero che Orfeo dava a Helios, da lui venerato come il sommo tra gli Dei, il nome di Apollo (cfr. Aesch. *TGF*,p.9 N)? Si può parlare di un suo nuovo rivelarsi nella religione olimpica solo nel significato di un affinamento in senso spirituale che qui si è avuto di tutti i suoi antichi attributi. Ma egli è sempre ancora Dio del primo mattino, dell'inizio del mese, del numero sette che regola le lunazioni, solo che il sole cessa di essere il suo immediato e diretto luogo teofanico. E —

quel che piú conta — vien meno quella pretesa al supremo dominio su tutto che è tipica di un Dio del sole. Sopra di lui sta Zeus, e il suo massimo titolo di gloria — il potere profetico — non è sapienza sua, ma, com'egli stesso dice, ispirazione del Padre celeste.

L'esser figlio, comunque, non significa diminuzione di grandezza. Egli è ed è chiamato il "Signore" (ἄναξ). Dovunque appaia, mostra la sua superiorità, spesso in forma grandiosa. "Il più potente dei Numi" lo chiama il cavallo Xanto, "fatto parlante" da Era (*Il.*19, 413). Anche l'uomo piú superbo avverte, di fronte a lui, la propria fragilità di mortale. La sua potenza e la sua grandezza hanno trovato la loro rappresentazione piú grandiosa e vera per mano dell'artista che scolpí il frontone occidentale del Tempio di Zeus in Olimpia. Nel mezzo del piú selvaggio tumulto appare improvviso il Dio e, col braccio teso, comanda quiete. La chiarità veggente che ne illumina il volto in tale apparire non poteva trovare espressione piú avvincente.

La sua figura ha già in Omero, il suo piú antico testimone, ben definiti e fermi i tratti con cui appare nell'età classica. È un fraintendimento grossolano fondarsi sul fatto che il suo carattere di custode della purità e di istitutore di riti purificatori non appare in Omero per dedurne che tale attributo va ascritto alla fede dei secoli posteriori. Quando si sia intesa la "purità" nel significato profondo e vasto che ha in Apollo, non si può dubitare che essa gli sia sin dall'origine costitutiva, ne esprima anzi la natura piú e meglio di ogni altro predicato.

In realtà già in Omero, quando si abbiano occhi per vedere, la sua figura irradia chiarità, intelligenza, volontà imperiosa di conoscenza, di misura, di ordine: in breve, tutto quello che ancor oggi chiamiamo apollineo. Si rammenti quel che a Poseidone che lo provoca a duello egli risponde:

> Ennosigeo, tu sano cervello non mi diresti
> se combattessi con te per dei mortali
> meschini, simili a foglie, che adesso
> crescono in pieno splendore, mangiando il frutto del [campo,
> e fra poco imputridiscono esanimi....

(*Il.*21, 462-66, Trad. Calzecchi-Onesti)

Non è questo il Dio di Pindaro, annunciatore del discernimento, della conoscenza di sé, della misura, dell'ordine razionale? "Sogno di un'ombra è l'uomo", dice Pindaro (*Pyth.* 8, 95), e dà a Gerone il consiglio divenuto famoso: "Sii quel che sei, conoscendo" (*Pyth.*2, 72). Il senso delle parole di Pindaro è quello stesso del monito con cui Apollo salutava il visitatore del suo tempio in Delfi: "Conosci te stesso". Che è quanto dire: conosci ciò che è l'uomo; rifletti sui limiti dell'uomo come tale e sui limiti a te particolari (Plat., *Chrm.*164 d; cfr. anche Aesch., *Pr.*309). Questo già in Omero Apollo piú volte dice con accento potente. Nell'ultimo canto dell'*Iliade* è lui che col pathos della ragione, la quale vuole il rispetto dei limiti, e con quello del nobile sentire alza lamento contro la disumanità con cui Achille strazia il cadavere di Ettore.

Gli rimprovera crudeltà e brutalità, dispregio delle leggi eterne della natura, mancanza di quella moderazione che, anche di fronte alle perdite piú dolorose, pure al grande si addice. "Stia attento, per quanto prode, che non ci prenda sdegno per lui: poi che nel suo selvaggio furore fa strazio di muta, insensibile terra" (*Il.*24, 53-54).

Apollo, il Purificatore

Come Dio della lontananza — e lontananza non è semplice distanza spaziale, bensí superiore distacco, rifiuto di tutto ciò che è troppo immediato — Apollo è, tra gli Dei, quello in cui piú si rivela lo spirito nella sua libertà. È guardando ad Apollo che Empedocle poteva affermare della Divinità in generale, che essa è sacro Spirito che con veloci pensieri percorre il cosmo (*Fr.*134). Nel filosofo-poeta Scitino troviamo una raffigurazione grandiosa di Apollo: il Dio percuote la lira, imprimendo, con i suoni che ne trae, armonia al movimento dell'universo; e il plettro con cui la percuote è la luce del sole (*Iambi et elegi Graeci* II,95).

Fan parte di questo spirito la musica apollinea, la coscienza del giusto e la preveggenza del futuro, la fondazione di ordinamenti superiori, ma anche la *purità* e l'istituzione dei suoi riti.

Era estraneo al sentire di Omero attendersi da Apollo purificazioni ed espiazioni del tipo di quelle che tanta parte hanno nel culto del Dio in età postomerica. Ma ciò non toglie che Apollo sia

stato fin dall'inizio un Dio sanatore; né si deve dimenticare che — per tradizione antichissima — purificare equivale a sanare, e sanare equivale a purificare. Se a noi risulta difficile conciliare i riti di purificazione con la figura di un Dio di cui è incontestabile l'alto significato spirituale, ciò è dovuto al materialismo che impronta il nostro modo di pensare, e che noi acriticamente proiettiamo nelle azioni rituali degli antichi. Ma altra era l'idea che stava a fondamento dei loro riti come di tutto il loro vivere. La enuncia assai bene Goethe nella *Erläuterung zu dem aphoristischen Aufsatz "Die Natur" (1828, Postilla al saggio per aforismi "La Natura"),* là dove dice: "...non c'è materia senza spirito, né vita o azione dello spirito senza materia" (Hamb. Ausg.13, p.48).

Apollo purifica colui che ha ucciso e del sangue dell'ucciso porta su di sé la macchia; e lo libera cosí dalla maledizione. L'"illuminista", cioè l'intellettuale aggiornato, nella superficialità che gli è costitutiva, pensa trattarsi qui di macchia in senso materiale e interpreta corrispettivamente il rito di purificazione come una terapia volta a materialmente lavare e cancellare quella macchia. Ma la verità è che quel sangue "grida al cielo", come dice la Bibbia. Il pensiero originario, immune dall'astrazione intellettualistica [1], non conosce una corporeità che sia pura materia. Il sangue versato chiama le Erinni, che perseguitano il colpevole, non solo insidiandone l'esistenza fisica, ma ossessionandone l'animo con una maledizione ancora piú terribile. Anche i mezzi materiali della purificazione hanno perciò in sé un significato profondo.

Ma non è solo il delitto di sangue quello che porta l'uomo a un sinistro contatto col regno della tenebra e del demoniaco. Anche un naturale decesso nella cerchia familiare porta a una vicinanza con la morte, che esige una liberazione e una purificazione capaci di sciogliere la vita da ciò che la ingroviglia con quella, restituendola a se stessa. Apollo conosce la fosca realtà del demoniaco, ma sa indicare i modi con cui l'uomo può e deve sottrarsi alla sua funesta fascinazione. Egli stesso dovette un tempo — cosí racconta il mito — purificarsi dal sangue del drago di Delfi.

1. Letter.: non ancora teoretico. La traduzione letterale non renderebbe il senso.

Ma Apollo disvela anche una forma superiore di purificazione, che ne fa inconfondibilmente manifesto il carattere di potenza dello spirito. L'illimpidimento del proprio essere interiore deve consentire all'uomo di evitare quei pericoli cui non gli è precluso sfuggire. E Apollo gli propone un ideale di comportamento esterno ed interiore, che, indipendentemente da ciò che sia per seguirne, può ben dirsi purezza nel senso piú elevato della parola.

Come già s'è visto, egli saluta pertanto il visitatore del suo tempio in Delfi non con il consueto χαῖρε (sii lieto), ma con il severo γνῶθι σαυτόν (conosci te stesso).

Gli autori di questo detto e di altri analoghi sarebbero stati quei sette sapienti che una leggenda carica dello significato profondo diceva scelti direttamente da Apollo: quei detti sarebbero da loro stati pensati come forma di tributo — tributo dello spirito — da portare a Delfi. In realtà la sapienza di quegli uomini, la cui libertà non ha pari, corrisponde perfettamente al carattere del Dio di Delfi. Non poche delle risposte date dal suo oracolo a domande di carattere generale (quali: chi sia il piú felice, chi il piú caro agli Dei) ci sono note: in forma inventiva e originale, sempre esse suonano scherno per ogni sorta di umana vanità, mirando a indurre l'interrogante a vergognarsi della propria presunzione. L'esempio piú famoso e memorabile è la risposta data dall'oracolo alla domanda di chi fosse il piú sapiente. "Socrate", fu la risposta dell'oracolo. Socrate stesso interpretò — com'è noto — il responso: la sua "sapienza" consisteva nel fare quel che mai avrebbe potuto non fare: nel dedicare la propria vita alla ricerca della verità e all'esame di sé e dei propri simili; questo era il "servizio divino" cui non gli era consentito sottrarsi, e cui nessuna forza terrena poteva sottrarlo (cfr. Plat. *Ap* 21 sgg.; 28 sgg.; cfr. pure *Phd.* 85b, dove Socrate si definisce compagno dei cigni nel servizio di Apollo).

In questa testimonianza, indubbiamente autentica, del grande pensatore la figura di Apollo si illumina facendosi trasparente nel suo significato. Ma altro si fa per quella testimonianza, come per un lampo, chiaro: lo *hiatus* impressionante che intercorre tra la religiosità greca e quella dei tempi moderni. Il filosofo può intendere il rigore assoluto del proprio interrogare, di null'altro preoccupato che dell'oggettiva verità, come un compito impostogli dalla Divinità. Vale per l'esperienza del pensare ricercante quel che vale

per ogni esperienza autentica, quale ne sia l'oggetto e la forma: origine e termine ne è la Divinità.

Apollo come fondatore di istituzioni

Non è difficile a questo punto capire come Apollo sia anche il Dio che fonda le istituzioni, che conferisce ordine e giustizia all'umano convivere.

È alla sua autorità che s'appellano i legislatori politici. È lui che indica ai colonizzatori il cammino; lui il patrono dei giovani che si fanno adulti e degli adulti nel pieno della vita; lui la guida nel nobile ardire degli esercizi ginnici. Il ragazzo che diventa uomo gli offre i suoi lunghi capelli. Egli è il signore dei ginnasi e delle palestre. Perciò Pindaro — fondandosi una città nuova — lo invoca (*P.*1, 40) perché la popoli di uomini valenti. Già in Omero si legge (*Od. 19,* 85 sgg.) esser stato per grazia di Apollo se Telemaco crebbe cosí saggio e ardito.

Conoscere il giusto e il vero implica anche poter penetrare nel segreto del futuro. Apollo è il grande *profeta,* quello da cui tutti i vegenti e le sibille, o com'altro si chiamano, hanno ricevuto il dono appunto della profezia. Per i suoi oracoli era Delfi il centro piú famoso, ma altri ve n'erano, non meno di Delfi orgogliosi della presenza del Dio.

"Amare io voglio la cetra e l'arco ricurvo, e annunciare agli uomini l'infallibile volere di Zeus" sono, secondo l'*Inno omerico* (131-2), le prime parole di Apollo appena venuto alla luce. Ma la musica non è, in Apollo, una tra le molte sue virtú: la musica è piuttosto lo spirito che sta alla radice di tutte queste virtú o perfezioni e che tutte le salda in vivente unità. Certo anche altri Dei amano la musica, ma di Apollo si deve dire che tutto il suo essere è musicale.

Al banchetto degli Dei egli suona la lira (*Il.I,* 603 sgg.), accompagnando il canto delle Muse, alle quali sempre resta legato. A lui e alle Muse debbono i cantori la loro arte. "Dalle Muse e dal lungisaettante Apollo provengono i cantori e i suonatori di cetra" (Hes., *Th.*94-5)"Febo Apollo suona [agli Dei] la cetra, incedendo bello e maestoso, e uno splendore lo avvolge: scintillano i piedi e la veste preziosa": cosí l'*Inno omerico* (*h.Ap.*201-3) descrive il

suo ingresso nell'Olimpo, dove gli Dei tutti son presi dall'incanto della musica. Nella musica di Apollo il mondo, cui l'alto pensiero di Zeus ha dato nuova struttura e forma, si fa voce vivente. Quelli che intendono e amano quel pensiero l'ascoltano rapiti, ma essa suona estranea e ostica agli esseri in cui domina l'informe e il selvaggio. Si ricordino, a tal proposito, i versi stupendi con cui si apre la prima delle *Pitiche* di Pindaro. Grazie alla sua musica Apollo è stato il primo e il piú alto educatore dell'umanità, come mirabilmente dice Platone nelle *Leggi* (653).

Ma, per ben capire perché e come il Dio della conoscenza sia anche il Dio della musica, è necessario sapere che cosa propriamente sia la musica apollinea.

Origine e senso della musica apollinea

"Cetra ed arco io voglio amare" esclama il Dio appena nato nell'*Inno omerico.*

Che significa il fatto che tra i massimi attributi di Apollo figurino insieme cetra ed arco?

Il guerriero esperto nel tiro dell'arco deve a lui la sua bravura e a lui si volge prima di scoccare la freccia. Molti sono gli epiteti che lo designano sotto l'aspetto del grande arciere. All'inizio dell'*Iliade,* per vendicare l'offesa fatta al suo sacerdote, egli scaglia sul campo dei Greci i dardi che seminano strage tra animali e uomini.

Ma — già lo si è visto — è anche il Dio che manda "miti" frecce: chi ne è colpito piomba d'un tratto nel sonno della morte senza soffrire.

L'arco è il simbolo della lontananza.

Non ci sarà per caso un'affinità segreta tra esso e la cetra?

Sicuramente. Ed essa non si limita alla forma esterna che ambedue le faceva agli occhi di Eraclito simbolo dell'unità di ciò che tende a separarsi (*Fr.*51). Ambedue hanno corde tratte da visceri di animali; non di rado si usa lo stesso verbo (ψάλλειν) per indicare cosí l'atto dell'arciere che vibra una freccia come l'atto del musico che vibra le corde della cetra. Anche l'arco risuona. "L'arco sonò, ronzò cupa la corda", quando Pandaro tentò di colpire Menelao — si legge nell'*Iliade* (4, 125. Trad. Calzecchi-

Onesti) —. "Cupo-sonante" è, in Pindaro (*I.* 6, 34 sgg.), la corda dell'arco di Eracle.

Quando Odisseo (*Od.*21, 410 sgg.), dopo i falliti tentativi dei Proci, osserva e prova il grande arco, "simile a colui che, esperto di cetre e di canto, senza fatica tende le corde sui bischeri nuovi", quell'arco "canta, simile a grido di rondine".

L'etnologia conosce il cosiddetto "arco musicale". Forse un giorno si troverà che arco e strumento a corde hanno realmente la stessa origine. Questo comunque già di certo sappiamo: che in tempi antichi l'arco serví anche a fini musicali. Si ha notizia da Plutarco (*Demetr.*19) che gli Sciti, quando si adunavano a bere e gozzovigliare, erano soliti far musica con gli archi. E da Firdusi apprendiamo che lo stesso facevano gli antichi Persiani quando andavano a battaglia.

Il fatto piú significativo è però che i Greci stessi hanno avvertito una affinità sostanziale tra l'arco e la cetra, tra l'arciere e il musico. Ambedue lanciano strali avendo di mira un bersaglio: l'uno lancia la freccia, l'altro il canto: l'uno e l'altro eccellenti, se colpiscono il bersaglio. Pindaro vede il vero cantore come un arciere il cui canto è una freccia che non sbaglia il segno. Su Delfi, "segno" del suo canto, lancia il poeta "la freccia dolce, alata" (*O.* 9, 11).

> Drizza ora l'arco al bersaglio, animo mio! A chi miriamo
> scagliando da mente cordiale
> frecce di gloria?
>
> (Pind. O. 2, 89. Trad. L.Lehnus)

La metafora, cosí frequente nei Greci, del tiro che non fallisce il segno per indicare la conoscenza che attinge la verità ci risulta immediatamente comprensibile. Di un discorso persuasivo non diciamo forse anche noi "che colpisce nel segno"? Riferita alla musica e al canto, quella stessa metafora ci riesce però strana. Eppure è proprio in e per tale metafora che l'essenza della *musica apollinea* si fa chiara.

Il canto del piú vigile tra gli Dei non sale trasognato da estasi dell'anima, ma vola diritto alla meta che ha ben chiara dinnanzi: la verità. Il fatto che la colga è il segno della sua natura divina. La musica di Apollo implica ed irradia un conoscere d'ordine divino. In tutto essa vede e coglie la forma. Il caos deve farsi cosmo, il tu-

multo ritmo, il contrasto armonia. Perciò quella musica è la grande educatrice, l'origine e il simbolo di quanto è ordine nel mondo e nell'uomo. Apollo *musico* è lo stesso Dio che fonda le istituzioni, che conosce il vero e il giusto, la necessità e il futuro. Per tutto questo Hölderlin, piangendo la scomparsa dell'oracolo delfico, esclama:

> Dove,dove lampeggiano, ora, gli oracoli che colpiscon [lontano?
> Delfo è assopita: dove risuona, ora, il Destino?
>
> (*Brot und Wein, Pane e vino,* str.4)

Lo spirito apollineo

Il *dionisiaco* comporta ebbrezza, perciò vicinanza; l'*apollineo* chiarezza e forma, perciò distanza: l'atteggiamento di chi mira a conoscere. L'occhio solare di Apollo respinge tutto ciò che è troppo vicino, la chiusura nell'"oggettivo" non meno che le estatiche ebbrezze del misticismo. Apollo non vuole l'"anima", ma lo *spirito*, che è quanto dire: libertà, distacco, spaziosità di sguardo. Egli è lo spirito, cui parla l'essere del mondo, in cui la realtà molteplice del mondo si riflette, rivelandosi in molteplicità di figure.

Apollo si contrappone perciò non solo alla esuberanza e dismisura dionisiaca, bensí anche a ogni tendenza ad accentuare l'importanza dell'uomo nella sua singolarità, quale che sia la visione entro cui essa s'afferma. Non diversamente da Budda, anche Cristo fu inizialmente rappresentato con tratti tipici di Apollo. Ma Apollo, lungi dall'avere affinità con Cristo e con Budda, rappresenta l'antitesi piú decisa allo spirito del loro annuncio.

Mai mette in risalto la sua persona. Nessuno, si badi, dei suoi oracoli comincia con quell'autopresentazione solenne, cosí tipica degli Dei dell'Oriente, "Io sono..."; in Delfi, dove dalle parti piú diverse del mondo, per secoli e secoli, uomini delle piú diverse condizioni pellegrinarono per chiedere a lui luce per le loro decisioni e le loro scelte, mai — già abbiamo avuto occasione di notarlo — egli pretese per sé alcuna sorta di magnificazione. Cosí neppure vuol saperne di un valore eterno del singolo e della sua anima individuale. Le sue rivelazioni richiamano l'uomo, non alla pro-

pria individualità e interiorità, bensí a ciò che trascende la persona, a ciò che non muta, alle forme eterne. Tra l'eterno e il terrestre, di cui anche l'uomo come individuo fa parte, s'apre un abisso. Al singolo come individuo è precluso l'ingresso nel regno dell'infinito. Quel che Pindaro, nello spirito di Apollo, cerca di far penetrare nella mente dei suoi ascoltatori non è la dottrina mistica di un aldilà beato o non beato, ma la coscienza del divario che intercorre tra gli Dei e gli uomini. Certo cosí gli uni come gli altri traggono vita dalla stessa madre, ma l'uomo passa, è un niente, solo i Celesti permangono (Pind., *N.*6, 1 sgg.). "Sogno di un'ombra è l'uomo; ma quando una luce scende dal cielo, egli splende e dolce è la sua vita" (Pind., *P.*8, 95-97). Ciò cui l'uomo può aspirare a coronamento della propria vita è la memoria delle sue virtú. Non la sua persona, ma ciò che trascende la persona, lo spirito — scaturigine e sostanza di quanto di bello ha compiuto e creato — supera la morte e alita nel canto, eternamente giovane, di generazione in generazione.

Il mondo unitario di Apollo

Un'unità di fondo lega insieme i caratteri della divinità di Apollo richiamati dagli epiteti di "arciere", "musagete", il "Dio che dona veggenza e purifica", il "Dio che fonda istituzioni e instaura ordine". A designare *il* carattere in cui *i* vari attributi trovano la loro unità può valere — s'è detto — il termine "purità", sempre che lo si intenda in senso elevato. Ma, guardando piú a fondo, un'altra parola par meglio illuminare ed esprimere quel principio unificatore: la parola "musica". Apollo è, nella radice ultima del suo essere, *musica*: la musica originaria, quella da cui traggono origine linguaggio e conoscenza. Al fondo di tutte le cose sta il ritmo e la musica, come mirabilmente ricorda Hölderlin in parole veramente "apollinee", che è merito di Bettina von Brentano aver raccolte e riportate. "Tutto è ritmo, l'intero destino dell'uomo è ritmo celeste, ogni opera d'arte è un ritmo unico e irripetibile. È dalle labbra poietiche del Dio che si origina e determina il ritmo dell'universo; e là dove lo spirito dell'uomo vi[1] si conforma, là si

1. Int.: al ritmo cosmico voluto e proposto dal Dio.

manifesta, splendente di luce non terrena, il genio. Poesia è lotta per la verità.... Il Dio s'è valso del poeta come d'una freccia, per scoccare dall'arco il suo ritmo...".

Anche Apollo è dunque *un mondo.* Il suo spirito si manifesta in tutti i domini e gradi dell'essere: dal regno vegetale, nel quale l'alloro con la sua fiamma che divampa verso il cielo piú testimonia di lui; al regno animale, nel quale il lupo, la vigile fiera dei luoghi selvaggi, gli è sacra, gli presta anzi talora le sembianze; su su fino all'uomo, che è chiamato ad esserne l'immagine. E a testimoniare che il cosmo tutto annuncia la sua gloria sta, come s'è visto, la parola degli spiriti piú illuminati.

L'errore dello storicismo del secolo XIX

Non tratteremo ora delle altre Divinità greche in modo cosí disteso e particolareggiato come abbiamo cominciato a fare con alcune di esse. L'intento di questo volumetto non è infatti di illustrare una per una le varie figure divine dalla religione greca bensí di farne comprendere lo spirito. La prospettiva che domina pressoché tutte le trattazioni che della religione greca si sono finora avute è quella dello storicismo del secolo XIX: quel che sopratutto, anzi unicamente, importa è accertare scientificamente le trasformazioni che la religione oggetto di ricerca presenta attraverso i tempi, e non ci si chiede che sia mai in sé quel che nel corso dei secoli può via via presentarsi in sempre nuova figura. In ossequio alla scientificità della storia il risultato cui si perviene è questo: una Divinità all'inizio non era che una "potenza" priva di concreta consistenza o dai tratti estremamente primitivi e rozzi; solo col progresso del tempo essa venne a poco a poco acquistando tratti caratteristici e consistenti, e ciò — si potrebbe dire — come per caso, non per necessità inscritta nel suo essere. La Divinità, pertanto, non si sarebbe rivelata come figura vivente fin dall'inizio, ma tale sarebbe diventata successivamente. Questa scienza storica, prigioniera del darwinismo nella sua versione piú volgare, non tiene conto che, avendosi qui da fare con fenomeni religiosi, sarebbe pur opportuno avere qualche idea chiara su che sia religione. Né essa ha occhi per i fenomeni che dalla religione conseguono sul

piano oggettivo o dei fatti. Se li avesse, come quella scienza si sarebbe potuta sottrarre a un moto di stupore di fronte al fatto che le "idee" religiose poterono dar vita a culti cosí grandiosi e solenni? Che la nascita di tali culti si collochi in età anteriore a quella propriamente storica, è cosa evidente e risaputa. Ma, allora, già nel periodo preistorico dovette esserci qualcosa che trascinò gli uomini al canto sacro, li portò a dar vita a feste e riti della piú varia specie. Chi ritiene possibile che quel "qualcosa" possa esser stato una vana fantasia o una speculazione puerile, appartiene al novero di quei visionari che dal nulla fan nascere il qualcosa. Solo quando si ammetta un autorivelarsi della Divinità in *figura* vivente, resta intelligibile quel grande evento che è l'uscire dell'uomo dalla quotidianità e il suo innalzarsi alla sacralità della parola, del gesto, dell'azione cultuale.

È tale *figura* che impronta di sé l'intera vita religiosa e cultuale. Che in questa figura emergano nel corso del tempo tratti nuovi è fatto certamente degno di attenzione, ma esso altro non testimonia se non la ricchezza e la profondità del suo essere: nella novità dei tratti via via emergenti quest'essere conferma la propria ininterrotta e inconfondibile identità.

L'intento di questo libro è appunto quello di rendere meglio comprensibile la figura del Divino, cosí com'essa si rivelò ai Greci, e di illuminare per tal via lo spirito della religione greca.

Che il Dio greco, quale che ne sia il profilo e il nome, non rappresenti mai lo sfondo sacro di un particolare, isolato, fenomeno della natura o dell'esistenza, ma sempre, quale autentico Dio, domini un intero mondo e, nel miracolo del suo farsi presente, dischiuda le profondità, le vastità, le altezze di tale mondo — è quanto abbiamo cercato di chiarire nelle pagine che precedono.

Ma donde viene mai questa incomparabile consapevolezza — non già di misteri trascendenti, ma di realtà afferrabili — questa consapevolezza del mondo e della vita, che fa apparire sempre nuove attraverso i millenni le opere dei Greci, se non da questi Dei, che non sono né Signori né Legislatori, ma che nella loro figura rivelano la realtà, nella sua incommensurabilità, come un tutto in cui il Divino è presente e appare degno di adorazione?

Atena: la divina chiarezza dell'azione consapevole

Quanto siamo venuti rilevando in modo piú o meno approfondito di alcune particolari figure, potrebbe essere messo in luce anche in tutte le altre, e noi perverremmo cosí a esperire, nella e attraverso la loro stupefacente diversificata molteplicità, la profondità divina del mondo e a riconfermare, caso per caso, l'idea che siamo giunti a farci del Dio greco e della sua rivelazione.

Potremmo cosí, per esempio, prendere in considerazione la figura di Atena.

Atena è stata vista come la "vergine dello scudo", la "vergine delle battaglie", e non si è mancato di accostarla alle Valchirie. Può indurre a interpretarla in tal senso il fatto che la vediamo aiutare gli eroi, prender parte alle battaglie, apparire — nelle raffigurazioni scultorie — armata, anzi in atto di scattare all'attacco. Non è del resto — secondo il mito famoso — uscita armata dal capo del Padre, di Zeus? Eppure né le raffigurazioni micenee di una Dea armata, quasi completamente coperta dallo scudo — sempre che si riferiscano realmente ad Atena — né le raffigurazioni ulteriori, in cui anche compare il richiamo alla guerra, bastano a dimostrare che Atena originariamente non fosse se non Dea dello scudo e della battaglia. Le testimonianze piú antiche la presentano piuttosto come nemica giurata degli spiriti primitivi e selvaggi, quelli che si sciolgono dalla gioia nel tumulto della battaglia. Solo la lotta che ha senso e ha un piano è cosa che la riguarda. Significativamente il mito, quello stesso che la fa nascere dal capo di Zeus, racconta (Hes., *Th.*886 sgg.) che Atena aveva avuto una madre, e che questa era stata la Dea Metis (= accorgimento, senno), quella "che piú sapeva fra tutti gli Dei e gli uomini mortali": sennonché, prima che partorisse, Zeus la ingoiò. Sappiamo anche che la città di Atene, che da lei ha nome, venerava, nell'antico tempio sull'Acropoli, una statua lignea che non rispondeva al tipo della Dea armata che lancia il giavellotto (Palladio).

Il padre suo, dal cui capo è balzata fuori, solo tra tutti gli Dei è chiamato il "maestro di saggezza" o di "senno" (μητίετα, μητιόεις). Questo senno avveduto, questa saggezza accorta (μῆτις), da cui la misteriosa sua madre ha avuto il nome, è quella che ne segna il carattere nell'*Iliade* e nell'*Odissea*.

Πολύμητις, "ricco di senno" vien detto Odisseo, il suo prediletto, nei due poemi; e cosí ella pure viene chiamata nell'*Inno omerico* (28, 2), e l'epiteto — si badi — si trova proprio all'inizio, prima che incominci la celebrazione delle sue virtú guerriere. In un passo dell'*Odissea* (13, 297) è lei stessa che dice a Odisseo quel che ambedue li caratterizza e cosí strettamente li lega:

> .... tu sei il migliore fra tutti i mortali
> per consiglio e parola, e io fra tutti gli Dei
> sono famosa per saggezza e accortezza......
>
> (Trad. R. Calzecchi-Onesti)

La parola greca μῆτις, che sempre ritorna quando si parla di Atena, non indica l'intelligenza speculativa, bensí l'intelligenza e la fantasia pratica, quell'acutezza del capire e quella vivacità dell'escogitare che, anche nella vita di chi vuole lottare e vincere, contano assai piú della forza e della pura destrezza. Con la sua inventività sempre desta e disposta, Atena è a fianco degli eroi: con Giasone e Danao per costruire la prima grande nave, con Epeo per fabbricare il famoso cavallo di legno, con Bellerofonte per domare Pegaso. Ella è legata ad Efesto, il forgiatore di metalli, ed è patrona dell'attività artigianale non solo degli uomini, ma anche delle donne.

La fine di Tideo, il padre di Diomede, sta a testimoniare quanto le sia invisa la selvaggia disumanità. A quell'eroe la legava tale affetto che, quando fu ferito a morte, stava per portagli la bevanda che rende immortali. Ma a un tratto lo vede spaccare il cranio del nemico [cui Anfiarao aveva mozzato la testa], per succhiarne in furore cannibalesco il cervello. Inorridita si voltò e ritornò sui suoi passi, lasciando che il suo prediletto, cui aveva destinato il dono piú alto, piombasse, come ogni altro, nella morte. Questo comportamento è tanto piú degno di considerazione, in quanto non risulta che le società eroiche d'altri popoli abbiano provato scandalo di fronte a simili brutalità (cfr. per es. B. Thurneysen, *Sagen aus dem alten Irland,* 1908, p.68 sgg.). S'è detto che l'Atena, di cui parla Omero, non conosce ancora un tale grado di "moralità", ma un'affermazione del genere dimostra soltanto la superficialità con cui si guardano le Divinità omeriche [Superficialità non disinteressata: serve infatti] per costruire una "linea evolu-

tiva'' dall'estremamente rozzo al sempre piú elevato.

Ciò che Atena addita all'uomo, ciò di cui gli ispira desiderio e proposito è sí ardimento e volontà di vittoria, ma anche ponderatezza e chiarezza. È da queste ultime che nasce l'azione degna del nome: senz'esse coraggio e decisione poco o niente varrebbero. Atena è l'attimo della chiarezza e dell'energia, cui non può non arridere la riuscita. Atena si differenzia cosí da Apollo, il Dio della lontananza, della purezza cioè e della conoscenza; ella è la Dea della vicinanza.

Qui la sua somiglianza con Ermes. Anch'ella fa da guida ai suoi prediletti. Ma, dove nel caso di Ermes presenza e guida divina significano il ''miracolo'' di una riuscita improvvisa, di una fortuna insperata, di un colpo andato a segno, di una gioia non turbata da pensieri o da scrupoli — nel caso di Atena significano invece lume e consiglio al comprendere e al realizzare. Propri di Ermes sono il misterioso, l'ambiguo, il demonico. Atena per contro è la chiarezza diurna. Sogno e struggimento le sono estranei. Ella è vergine, anzi — in Atene — ''la Vergine''. Ma non-lo è al modo di Artemide, in cui verginità è sinonimo di giovinezza acerba, timidezza ritrosa. Le è connaturata la propensione all'uomo, e agli uomini va continuamente il suo pensiero e il suo aiuto. È una propensione che non richiama l'eros, ma l'amicizia. Atena è donna, ma — sotto questo aspetto — è come non lo fosse.

Piú volte è stato posto il problema di che cosa potesse significare il fatto che la Divinità dell'azione, della lotta e della vittoria fosse una divinità femminile e al problema si sono date risposte strane.

La pienezza di un presente carico di vita, l'azione lucidamente consapevole e vittoriosa, non finalizzata a un'idea che comporti illimitatezza d'orizzonte, ma volta a dominare il momento — è questo, da sempre, il fascino della donna sull'uomo: da lei l'uomo apprende l'alta gioia e il desiderio di quell'esperienza e di quell'azione. La divina chiarezza dell'azione consapevole, l'audacia e l'inflessibilità della decisione, una volontà di vincere che non conosce cedimento o stanchezza — questo, per paradossale che suoni, è il dono che la donna fa all'uomo, per natura estraneo alla determinatezza del momento e proteso verso l'illimitato. Sapienza o sogno, sacrificio o piacere son termini che non convengono ad

Atena. La pienezza del realizzare, l'immediatezza del presente, il "qui è il mio tutto" — questo è Atena.

Che successivamente potesse essere venerata anche come Divinità protettrice della medicina, dell'agricoltura, perfino del matrimonio e dell'educazione dei figli, non è cosa che desti meraviglia, una volta che se ne sia intesa la natura. E nemmeno stupisce che, a un certo punto, appaia protettrice delle arti e delle scienze, appena si ricordi il suo ruolo di patrona di ogni attività artigianale. Resta comunque che lo spirito della vera Atena, nella sua chiarità, nulla ha da fare nè con il conoscere veritiero nè con la musica nel suo significato autentico.

Anche Atena — giova richiamarlo, prima di terminare — è un mondo. In realtà ella si manifesta anche nel regno vegetale e animale: l'olivo è dono suo e testimonia di lei; la civetta le è sacra compagna, può anzi essere la figura in cui si manifesta. Ma, di là da questo, non esiste forse un mondo dell'azione? Come non pensare ad Atena, quando leggiamo di Faust che vuol tradurre le prime parole del Vangelo di Giovanni: *In principio era l'azione?*

Un passo di Plotino (6, 5, 7) testimonia come ancora nel declinare del mondo antico Atena fosse presente e viva tanto da poter significare l'azione liberatrice anche nel senso, a questa ora conferito, di lotta che l'uomo conduce per elevarsi alla meta piú alta: "Ma se uno sapesse torcersi o di per se stesso o perché ha la ventura di venir tirato proprio da Atena, egli allora...." (Trad. V. Cilento).

Dioniso, il Dio del mondo primigenio nel suo perenne riemergere

Di Ermes già si è detto l'essenziale. Anch'egli è un mondo, e di tale mondo fa parte, per la sua enigmaticità, pure il regno dei morti. Ermes stesso, del resto, è, anche nella luminosità del giorno, uno spirito della notte. Sotto il suo segno tutto è avventura e imprevedibilità: possibilità di guadagno come possibilità di perdita, d'esser guidati sulla giusta strada come su sentiero che mena a smarrirsi. [Egli è il Dio dei pastori e delle greggi, ma] se le greggi son feconde e prosperano, anche questo ha il carattere del fortu-

noso. Analogamente l'amore ha, nel suo mondo, un carattere totalmente diverso da quello che ha nel mondo di Afrodite: l'amore è qui la fortuna che sopraggiunge improvvisa a guisa di demone, l'occasione felice, il "furto" birbonesco. E se anche la musica e il colloquio intelligente testimoniano del suo potere, è pur sempre il misterioso chiarore della notte quel che irradia dalla figura del Mago divino.

Ma quel che piú è mirabile nella religione olimpica e piú ne attesta la grandezza spirituale è il fatto che essa fu in grado di capire in tutta la sua magnificenza anche il Dio del mondo primigenio nel suo perenne riemergere.

Dioniso non è certo ignoto all'epopea omerica, ma non è difficile capire come poco potesse significare per stirpi guerriere penetrate dallo spirito di Atena: in realtà nè nell'*Iliade* nè nell'*Odissea* risulta avere un ruolo di particolare rilievo. Questo però non significa che sia diventato veramente familiare ai Greci solo in età tarda, come comunemente si crede. Noi sappiamo, oggi, dell'esistenza di un suo culto a Creta già intorno alla metà del secondo millennio prima di Cristo. In Delfi poi il suo culto aveva origini cosí remote, che già nell'antichità si diceva che Dioniso fosse colà di casa ancor prima di Apollo. Ma la sua grande stagione s'apre in Grecia con la caduta della nobiltà che si richiamava ai propri mitici proavi. Euripide dà nelle *Baccanti* un'immagine potente della risolutezza con cui Penteo, il generoso nipote [e successore] di Cadmo in Tebe, s'oppose all'ingresso del culto dionisiaco, finché non dovette scontare la sua opposizione con la morte. Ed Erodoto ci racconta che Clistene, "tiranno" (= "signore del popolo", intorno al 600 a.C.) di Sicione, fece sí che quei cori "tragici", che fino allora avevano celebrato le dolorose vicende di Adrasto, non piú fossero consacrati a questo eroe, bensí a Dioniso (5, 67).

Non è possibile pensare contrasto piú profondo di quello tra Zeus, Atena e Apollo, le Divinità principali della nobiltà della tradizione eroica, da una parte, e, dall'altra, questo Dioniso, che par dissolvere nel caos del primigenio l'ordine cosmico di quegli Dei. In realtà si trattava dell'irrompere violento della piú antica religione preolimpica, quella con cui ancora in età classica la tragedia si trovò a dover seriamente lottare, come testimoniano soprattutto le *Eumenidi* e il *Prometeo* di Eschilo. Dove però le Erinni e altre

analoghe Divinità preolimpiche vennero placate e confinate al mondo sotterraneo, Dioniso vinse. In Delfi serrò con Apollo, da lui diverso quanto il giorno dalla notte, un patto talmente stretto da parerne fratello. E come fratelli Dioniso e Apollo si stringono la mano in ben note raffigurazioni scultorie.

Sta forse qui la meraviglia massima della religione greca: il figlio del Dio del Cielo e di una donna mortale, che è perseguitato, che soffre e vince, muore e risorge, è in un certo modo diventato uno degli Olimpi. Questo accade già nel momento in cui Giove strappa il bimbo non ancora completamente formato dal corpo della madre bruciante tra le fiamme accese dal suo fulgore e l'assume nel proprio corpo fino a tanto che, perfettamente formato, può venire alla luce, essere affidato ad Ermes, e allevato poi dalle figlie di Zeus, le Ninfe. Piú tardi gli è dato scendere nell'Ade riprenderne la madre morta e portarla in cielo. Si legge in Pindaro (*O.* 2, 21 sgg.):

> ....Cosí è la storia delle figlie
> di Kàdmos, eroine che molto patirono:
> greve è la pena, ma cade
> di fronte a beni piú grandi.
> Vive tra gli Olimpi spenta da boato
> di folgore Seméle chioma distesa,
> e l'amano sempre Pallàs
> e il padre Zeus, molto la ama il figlio fiorito d'edera
>
> (Trad. L. Lehnus)

Ma che cos'è questo Dio?

Se Atena è, come abbiamo visto, la sempre vicina, e la sua presenza il momento fecondo dell'azione decisiva — Dioniso è il Dio che sopraggiunge, enigmatico nello sguardo che sconvolge. Suo simbolo è la maschera, che presso tutti i popoli sta a significare l'immediata presenza di uno spirito misterioso. Egli stesso viene venerato come maschera. Il suo sguardo toglie il respiro, confonde, annienta equilibrio e misura. L'uomo è colpito da follia: può essere la follia beatificante, che rapisce in estasi ineffabili, che libera dal peso della terra, che danza e canta; e può essere la follia oscura, dilacerante, apportatrice di morte.

Quando Dioniso irrompe col suo selvaggio tiaso, il mondo pri-

migenio è di nuovo lí, e si prende gioco di barriere e leggi, perché esso è piú antico di loro; né riconosce gerarchie di merito o di nascita, perché esso, come vita assorbita nella morte, abbraccia ad uno stesso modo gli esseri tutti e tutti li parifica.

Dioniso significa il mondo del puro prodigio, la traboccante rigogliosità, la potenza magica della vite, che fa dell'anima stessa dell'uomo un prodigio, congiungendola all'infinito. Egli è il mondo del femminino originario, ma in un senso diverso — e piú elementare — da Afrodite. Dioniso rivela se stesso non nella donna che ama e si dona, che dà alla luce un figlio, bensí nella donna che nutre e alleva, incantata di fronte al miracolo della vita. Non c'è qui distinzione tra uomo e animale: le donne di Dioniso attaccano al seno i piccoli di animali selvaggi, attorcigliano intorno al loro corpo serpenti che amorevolmente leccano le loro guance. Quando lo spirito di Dioniso è su di loro, la natura tutta mostra nei loro confronti una benevolenza materna.

Scorre di latte il suolo
scorre di vino, scorre
del nettare delle api,
incenso di Siria
è il vapore che sale.

— cosí canta il coro delle donne di Dioniso nelle *Baccanti* di Euripide (141-145. Trad. C. Diano)

Intorno alle donne danzanti s'accalcano gli ardenti compagni, Satiri e Sileni. Ma le danzatrici "forsennate", le Menadi, non s'accorgono di loro, a meno che non si tratti di allontanare col tirso e con i serpenti qualcuno troppo ardito. E lui, Dioniso, l'eternamente preso d'amore, e al suo amore (Arianna) legato da vincolo cosí profondo ed esclusivo da essere ignoto a ogni altro Dio, lui,abbandonato tra le braccia di Arianna, guarda verso l'alto, come avvertisse tra le stelle la musica del suo mondo incantato e del femminino eterno.

Ma il rigoglio della vita non è, nel mondo di Dioniso, senza la morte. Anzi il segreto del suo fascino inesprimibile è la profondità infinita della vita legata alla morte.

[Quel tratto di violenza che segna la vicenda di Dioniso] — è il cacciatore cui viene data la caccia, il Dio che risorge, dopo essere-

stato sopraffatto e straziato — segna anche le donne che danzano attorno a lui: materne verso bambini e cuccioli, esse sono anche — nel furore della loro cupa follia — crudeli e assetate di sangue.

Dioniso è il signore dei viventi e dei morti. Nella ricorrenza della sua festa di primavera, le Antesterie, egli conduce con sé le anime dei morti a visitare segretamente i viventi: il vino nuovo è maturo e viene gustato in festoso entusiasmo alla presenza del Dio e in compagnia con lui.

Egli porta sul teatro i grandi morti, quelli di cui han cantato i canti eroici: li porta con i loro destini di sofferenza e di rovina. Nell'àmbito del suo culto infatti è nata e si è sviluppata la *tragedia.* Ma questa già testimonia — seppur non espressamente — del suo legame con Apollo. La sorprendente duplicità che presenta la tragedia (al coro, che, accompagnato dal flauto, era originariamente tutto, si è venuto in seguito affiancando quel discorso parlato, che giunge ad assumere, con Eschilo, il ruolo principale) è il simbolo dell'unione del *dionisiaco* e dell'*apollineo.*

Il significato cosmico delle due Divinità — che, cosí diverse, tuttavia non si respingono — risulta chiaro dalle feste a loro dedicate. Si è già accennato al legame che originariamente la Divinità di Apollo ebbe col sole. Ora il giorno della sua festa, nel solstizio d'inverno — l'unica festa religiosa regolare di cui sia fatto esplicito cenno nei poemi omerici — coincide col giorno in cui Odisseo, approdato alla sua terra, vince la prova dell'arco ed elimina i Proci, e ciò con l'aiuto di Apollo. Nei giorni d'inverno, al sorger del sole, danzano le Menadi sul Parnaso, e rinvengono il bambino Dioniso, appena nato, nella culla.

Dioniso è il "dominatore del mondo".

Anche a prescindere da quanto si può trovare al riguardo nelle dottrine orfiche — come tale egli appare in un "evento" carico di significato, [che si evoca e rinnova] nella festa delle Antesterie: il Dio visita la "regina" e si sposa con lei. Il presupposto che illumina il senso dell'evento è l'idea, di cui si trova documento anche presso altri popoli, che il successore al trono debba essere figlio di un Dio.

L'alleanza tra Dioniso e Apollo come simbolo della religione greca

Con l'alleanza tra Dioniso e Apollo la religione greca ha raggiunto il suo punto piú alto.

Questo incontro tra Apollo e Dioniso non è puro caso: in realtà ciascuno era attratto dall'altro e lo cercava, poiché i loro regni, nonostante l'asprezza del contrasto, sono nel fondo legati da un vincolo eterno.

La stirpe degli Dei olimpici è essa stessa emersa da quelle profondità abissali in cui Dioniso è di casa, né può rinnegare questo suo provenire dalle regioni dell'oscuro. La luce e lo spirito che sono nell'alto non possono non avere sotto di sé le profondità notturne del regno delle Madri, su cui l'essere tutto si fonda. In Apollo si raccoglie — contrapponendosi ai domini del divenire e dello sparire — tutto lo splendore dell'olimpico. Apollo e Dioniso, l'ebbro guidatore delle danze terrestri: il contrasto-accordo tra queste due figure è la sostanza e la legge ultima del mondo. Alla religione olimpica — religione non della sottomissione o dei bisogni del cuore, ma della chiaroveggenza dello spirito — era riservato di riconoscere e venerare — là dove altre religioni separavano e condannavano — "la armonia di opposte tensioni, come quella dell'arco e della lira" (Heracl., *Fr.*51).

INDICE